

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

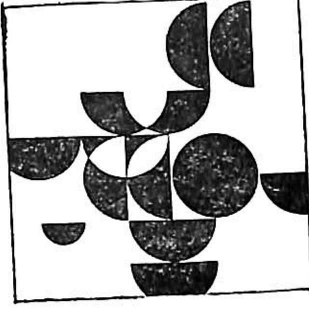
नवभारत

वर्ष ३३ । अंक सहावा । मार्च १९८०

अनुक्रमणिका







महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३३ । अंक ६ । मार्च १९८०
किंमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

संपादक

मे. पुं. रेगे

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)





अनुक्रमणिका

नवभारत

मार्च फेब्रुवारी १९८०

अनुक्रम

संपादकीय :

चारिका :

तार्किकीय परमाणुवादाचे तत्त्वज्ञान १
—बर्ट्रंड रसेल । अनु. दि. य. देशपांडे

लवंदे–पाटणकर वादातील मुद्दे—१ २६
—मे. पुं. रेगे

तीन पैशाचा तमाशा : प्रयोगरचनेची नवी दिशा ४५
—शामला वनारसे

डॉ. रमेशचंद्र मजुमदार : एक परखड इतिहासकार ४९
—सु. र. देशपांडे

ग्रंथ–परीक्षण ५२
—कमल देसाई, विश्वास कानडे, प्रसेनजित ताकसांडे, अ. र. कुलकर्णी.

पत्रव्यवहार : ५८

सार–संकलन : ६१

लेखक–परिचय

Δ **दि. य. देशपांडे :** तत्त्वज्ञानाचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक, १४ अंबाझरी ले आऊट, नागपूर ४४००१०. Δ **मे. पुं. रेगे :** तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक, मुंबई; आय्. सी. एस्. एस्. आर्. होस्टेल, विद्यानगरी, कालिना, मुंबई ९८. Δ **शामला वनारसे :** सेंटर फॉर सायकॉलॉजिकल सर्व्हिसेस (पुणे) च्या असोशिएट ट्रेनर; मानसशास्त्रीय विषयांवर वैचारिक लेखन; 'चंद्रपूर्णा', ७/१ कर्वे रोड, पुणे ४११ ००४. Δ **सु. र. देशपांडे :** मराठी विश्वकोशात राज्यशास्त्र, मानवशास्त्र, इतिहास, पुरातत्त्वविद्या इ. विषयांचे संपादक व वाई 'लॉयन' क्लबचे अध्यक्ष; विश्वकोश, वाई ४१२ ८०३. Δ **श्रीमती कमल देसाई :** मराठीच्या सेवानिवृत्त प्राध्यापिका; विश्वकोशाच्या अभ्यागत संपादक व प्रसिद्ध मराठी कथालेखिका, ५६५ गावभाग, सांगली ४१६ ४१६. Δ **विश्वास कानडे :** इंग्रजीचे प्राध्यापक (नागपूर विद्यापीठ) : साक्षेपी समीक्षक व कवी; २२, जीवनछाया ले आउट; परसोडी; नागपूर ४४००२२. Δ **प्रसेनजित ताकसांडे :** दलित कवी; दलित पँथर (नागपूर)चे प्रमुख कार्यकर्ते व 'दलित क्रांती' ह्या नागपूरहून निघणाऱ्या अनियतकालिकाचे एक संपादक; उंटखाना नागपूर ९. Δ **अ. र. कुलकर्णी :** मराठी विश्वकोशात मराठी, संस्कृत–प्राकृत, इंग्रजी, यूरोपीय व आशियाई भाषा–साहित्य या विषयांचे संपादक, तसेच मराठी कथाकार, विश्वकोश, वाई ४१२ ८०३.

संपादकीय—

वर्गयुद्ध आणि वर्णयुद्ध

भारतीय समाजातील कनिष्ठ जातींच्या आणि विशेषत: दलित जातींच्या अंतिम विमोचनासाठी केवळ वर्गयुद्ध लढवून भागणार नाही, त्याच्या बरोबरीने वर्णयुद्धही लढवावे लागेल अशी भूमिका अनेक विचारवंत आणि राजकीय कार्यकर्ते आज मांडताना दिसतात. वर्गयुद्धाची मार्क्सवादी संकल्पना आपल्याला बरीचशी परिचित आहे. वर्णयुद्धाचे साध्य आणि कार्यपद्धती यांच्याविषयी आज होत आहे त्यापेक्षा अधिक पद्धतशीर विचार होणे आवश्यक आहे.

भांडवलशाही समाजाच्या संदर्भात वर्गयुद्धाविषयीचा मार्क्सवादी विचार ढोबळपणे असा मांडता येईल. भांडवलशाही उत्पादनपद्धती आणि तिच्यातून निर्माण होणारे उत्पादनसंबंध ह्यांच्या आधारावर समाजाचे मूलतः दोन वर्गांत विभाजन होते. (भांडवलशाही उत्पादनपद्धती म्हणजे मोठमोठ्या यंत्रांच्या साहाय्याने, आणि कामगारांना मोठ्या संख्येने ह्या यंत्रावर कामाला लावून, सरळ बाजारात नेऊन खपविण्यासाठी मालाचे उत्पादन करण्याची पद्धती.) उत्पादनसाधने ज्यांच्या मालकीची असतात आणि उत्पादित मालापासून मिळणारा नफा ज्यांच्या पदरात पडतो तो भांडवलदारवर्ग हा एक वर्ग आणि भांडवलदारांना आपली श्रमशक्ती विकून मिळणाऱ्या मजुरीवर जगणारा कामगारवर्ग हा दुसरा वर्ग. इतरही काही आनुषंगिक वर्ग भांडवलशाही समाजात आढळतील. उदा. भांडवलशाहीपूर्व समाजातील जमीनदार वर्ग एक अवशेष म्हणून टिकून राहिलेला असेल. स्वतःची जमीन कसणाऱ्या छोट्या शेतकऱ्यांचा वर्ग असेल भांडवलशाही उत्पादनपद्धतीत ज्यांना कामगारांहून वरच्या दर्जाचे स्थान आणि कार्ये असतात अशा तंत्रज्ञांचा, व्यवस्थापकांचा बनलेला कनिष्ठ मध्यमवर्ग असेल. पण भांडवलशाहीच्या प्रगतीबरोबर हे इतर वर्ग विरत जाऊन भांडवलदार वर्ग किंवा कामगारवर्ग ह्यांच्यात सामील होणारे असतात. उदा. शेतीचेही यांत्रिकीकरण होऊन इतर कोणत्याही उद्योगधंद्याप्रमाणे शेतीही मोठ्या प्रमाणावर आणि नफ्यासाठी चालविण्यात येते, आणि जमीनदारवर्ग व छोटे शेतकरी यांच्या जागी भांडवलदारवर्ग आणि कामगार हे येतात. तेव्हा भांडवलदार व कामगार हेच दोन प्रमुख आणि मूलभूत वर्ग भांडवलशाही समाजात असतात.

ह्या दोन वर्गांचे हितसंबंध परस्परविरोधी आहेत हे उघड आहे. कारण उत्पादित माल विकून भांडवलदाराला जी प्राप्ती होईल तिच्यातील मजुरीसाठी म्हणून जो हिस्सा कामगारांना द्यावा लागतो तो जेवढा कमी असेल तेवढा अधिक नफा भांडवलदाराला मिळेल. तेव्हा मजुरांना कमीतकमी मजुरी देण्यात भांडवलदाराचे हित असते, तर जास्तीतजास्त मजुरी मिळवणे हे कामगारांचे स्वाभाविक उद्दिष्ट असते. पण भांडवलदारवर्ग आणि कामगारवर्ग ह्यांच्या हितसंबंधांत ज्याप्रमाणे परस्परविरोध असतो त्याप्रमाणे भांडवलदारवर्गाच्या हितसंबंधात अंतर्विरोध असतो. भांडवलदाराचा नफा जास्तीत-जास्त वाढण्यासाठी त्याचा शक्य तितका अधिक माल खपला पाहिजे आणि हे घडण्यासाठी गिऱ्हाइ-कांच्या हातात शक्य तितका अधिक पैसा असला पाहिजे. हे बहुसंख्य गिऱ्हाईक कामगार असल्यामुळे व कामगारांना मिळणारा पैसा भांडवलदारांकडून मजुरीच्या रूपाने मिळत असल्यामुळे कामगारांना शक्य तितकी अधिक मजुरी देणे भांडवलदारांच्या हिताचे असते. पण माल विकून आलेल्या रकमेतून,

अनुक्रमणिका

कामगारांना मजुरी म्हणून द्यावा लागणारा हिस्सा जेवढा कमी असेल तेवढा भांडवलदाराचा नफा वाढणार असल्यामुळे कामगारांना कमीत कमी मजुरी देणे हे भांडवलदाराच्या हिताचे असते. हा सरळ व्याघात (contradiction) आहे. भांडवलदाराच्या हितसंबंधातील हा अंतर्विरोध तीव्र होत होत अखेरीस सबंध भांडवलशाही उत्पादनव्यवस्थेला ग्रासून टाकतो, ही व्यवस्था कुंठित होते आणि हा क्रांतीचा क्षण ठरतो.

भांडवलदार आणि कामगार ह्यांच्या हितसंबंधांत वस्तुतः असा विरोध असला तरी भांडवलशाहीच्या विकसनाच्या पर्वात ह्या हितसंबंधांत सुसंगती असते. एकतर जमिनीच्या तुकड्याशी, आणि ह्या तुकड्यामार्फत जमीनदाराशी, जखडलेली व्यक्ती—जवळजवळ वस्तूचा दर्जा असलेली व्यक्ती—हे सरंजामी समाजव्यवस्थेतील कष्टकऱ्याचे स्वरूप नाहीसे होऊन कुणाशीही करार करायला आणि त्या कराराला अनुसरून त्याच्याशी संबंध जोडायला मोकळी असलेली व्यक्ती हे स्वरूप त्याला भांडवलशाही समाजात लाभते. स्वतंत्र माणूस हे त्याचे स्वरूप त्याच्या स्वतःच्या दृष्टीने आणि इतरांच्या दृष्टीने त्याला प्राप्त होते. अर्थात् हे स्वातंत्र्य आणि ही माणुसकी रिकामी असते. भांडवलदाराला विकता येईल अशी श्रमशक्ती कामगाराच्या ठिकाणी असते एवढीच त्याची माणुसकी असते. आणि भांडवलदार देऊ करील त्या मजुरीसाठी ही श्रमशक्ती विकावी की विकू नये हे ठरविण्याचे स्वातंत्र्य एवढेच त्याचे स्वातंत्र्य असते. पण हे स्वातंत्र्य अतिशय संकुचित व पोकळ असले तरी स्वतःच्या स्वातंत्र्याचा प्रत्यय कामगाराला आणि इतरांना आलेला असतो, सामाजिक व्यवहारात, उदा. कायद्यांत, या स्वातंत्र्याला स्थान लाभलेले असते. त्याला आशय देण्याची कामगिरी अजून उरलेली असते. शिवाय भांडवलशाहीच्या विकसनाच्या पर्वात उद्योगधंदे वाढत जातात, कामगारवर्ग संख्येने वाढत जातो, अधिकाधिक कष्टकरी सरंजामशाही जोखडातून निसटून कामगारवर्गात सामील होत जातात. तेव्हा सरंजामशाही नष्ट करून भांडवलशाही व्यवस्था प्रस्थापित करण्यात उगवता भांडवलदारवर्ग आणि उगवता कामगारवर्ग यांचे हितसंबंध एकवटलेले असतात.

पण त्यांच्या हितसंबंधांत सुप्त असलेला विरोध हळू हळू प्रकट होत जातो आणि तीव्र होत जातो. हा वस्तुनिष्ठ विरोध कामगारांच्या मनात प्रतिबिंबित होऊ लागतो. त्याची जाणीव त्यांना होऊ लागते आणि ती हळू हळू प्रखर होत जाते. आपले हितसंबंध समान आहेत आणि एकाच वर्गाशी ते विरोधी आहेत ह्या जाणिवेतून कामगार संघटित होतात आणि ते भांडवलदारवर्गाविरुद्ध संघटित होतात. वस्तुनिष्ठ वर्गविरोधाचे रूपांतर वर्गलढ्यात होते. कामगारवर्ग लढाऊ कृती करू लागतो. भांडवलदाराशी सांघिकपणे असहकार करून, संप करून, त्यांचे नुकसान घडवून त्यांना धडा शिकवून, त्यांच्यापासून अधिक मजुरी हिसकावून घेण्याचा प्रयत्न ते करतात; निदान मजुरी कमी करण्याचा भांडवलदारांचा बेत हाणून पाडण्याचा प्रयत्न ते करतात. हळू हळू इतर आनुषंगिक वर्ग कामगारवर्गात विलीन होत जातात. भांडवलदारांत परस्परस्पर्धा असल्यामुळे तिच्यात हरलेले भांडवलदार त्या वर्गातून गळत जातात. अखेरीस मूठभर भांडवलदारांचा वर्ग आणि उरलेल्या सर्वांचा मिळून बनलेला बहुसंख्य असा कामगारवर्ग असे दोनच वर्ग एकमेकांसमोर ठाकलेले रहातात. भांडवलशाही हितसंबंधात असलेला अंतर्व्याघात पराकोटीला पोचलेला असतो. एका बाजूला प्रचंड प्रमाणावर उत्पादन चाललेले असते. दुसऱ्या बाजूला कामगारांना केवळ जीव तगविण्याइतकी मजुरी मिळत असल्यामुळे वस्तू विकत घेण्याची शक्ती त्यांच्या ठिकाणी नसते. माल पडून रहातो. उत्पादन मंद मंद होत जात अखेरीस थबकते. भांडवलशाही चौकटीत उत्पादन चालणे अशक्य होते, कामगारवर्ग क्रांती घडवून आणतो.

ह्या क्रांतीची साध्ये काय असतात ? एकतर कायदे करणारी, कायदे अंमलात आणणारी आणि ते अंमलात आणण्यासाठी भौतिक बळाचा वापर करून जबरदस्ती करणारी राज्ययंत्रणा कामगारवर्ग आपल्या हुकमतीत घेतो. भांडवलशाही व्यवस्थेत राज्ययंत्रणा भांडवलदारवर्गाच्या हुकमतीत असते

आणि भांडवलदारांच्या मालकीहक्कांचे संरक्षण करणे आणि त्यांच्याविरुद्ध उठाव करणाऱ्यांना दडपणे हे भांडवलशाही राज्ययंत्रणेचे प्रयोजन असते. ही राज्ययंत्रणा कामगारवर्गाने स्वतःच्या ताब्यात घेणे हा कामगारक्रांतीचा महत्त्वाचा भाग आहे. पण हा निषेधक (negative) भाग आहे. दुसरा, विधायक भाग असा, की उत्पादनसाधनांवरील भांडवलदारांची मालकी कामगारवर्ग विसर्जित करतो, भांडवलदारांच्या नफ्यासाठी चाललेले उत्पादन हे उत्पादनव्यवस्थेचे स्वरूप नष्ट करतो आणि त्याच्या जागी समाजातील सर्व व्यक्तींच्या गरजा भागविण्यासाठी वस्तूंचे उत्पादन करणारी उत्पादनव्यवस्था प्रस्थापित करतो. उत्पादनसाधनांवर मालकी असलेल्या आणि स्वतःच्या नफ्यासाठी ह्या साधनांचा वापर करणाऱ्या भांडवलदारांचा वर्ग, आणि मजुरीसाठी स्वतःशी श्रमशक्ती विकून उत्पादन चालविणाऱ्या कामगारांचा वर्ग, अशा दोन वर्गांचा मिळून बनलेला समाज विसर्जित होतो. त्याची जागा वेगळ्या प्रकारचा समाज घेतो. माणसांच्या सर्व प्रकारच्या गरजा भागवण्यासाठी आवश्यक असलेल्या वस्तूंचे उत्पादन करणाऱ्या (आणि ह्या वस्तूंचे सेवन करून सुखाने जगणाऱ्या) माणसांचा समाज ह्या जागी येतो. ही खरी क्रांती होय. भांडवलदारवर्ग नष्ट करणे म्हणजे एका विशिष्ट प्रकारच्या व्यक्ती नष्ट करणे नव्हे, तर एक विशिष्ट प्रकारची व्यवस्था, उत्पादनसाधनांच्या मालकीवर आधारलेली उत्पादनव्यवस्था आणि तिच्यावर आधारलेली समाजव्यवस्था विसर्जित करणे आणि ह्या समाजव्यवस्थेच्या कोषात विकसित झालेल्या वेगळ्या प्रकारच्या समाजव्यवस्थेला प्रस्थापित व्हायला साहाय्य करणे.

जगात मार्क्सवादी क्रांत्या जेथे झाल्या आहेत तेथे त्या ह्या चित्रकथेप्रमाणे (scenario) झाल्या आहेत की नाहीत हा प्रश्न बाजूला ठेवू. वर्गयुद्धाप्रमाणेच वर्णयुद्धही आवश्यक आहे आणि मुक्त व्यक्तींच्या समाजाच्या निर्मितीत वर्गयुद्धाला पूरक अशी भूमिका वर्णयुद्धाला वठवावी लागेल असे जे मानतात त्यांनी वर्गयुद्धाचे जे मॉडेल वर रेखाटले आहे तेच वर्णयुद्धासाठीही स्वीकारलेले असते. भिन्न वर्गांत केवळ भेद नसतो तर परस्परविरोधही असतो. हा वर्गविरोध वर्गांच्या हितसंबंधांत जो वस्तुनिष्ठ विरोध असतो त्यावर आधारलेला असतो. ह्या वर्गविरोधातून वर्गकलह, वर्गलढा उभा राहतो. ह्याच चालीवर दोन भिन्न वर्णांमध्ये केवळ भेद नसतो, परस्परविरोधही असतो आणि ह्या विरोधातून वर्णलढा उभा रहातो असे हे चित्र आहे. ते कितपत यथार्थ आहे हे तपशीलात जाऊन तपासावे लागेल.

वर्गलढ्याची परिणती वर्गविहीन समाजरचनेत व्हायची आहे. म्हणजे एका विशिष्ट वर्गाचा घटक म्हणून ज्या समाजात व्यक्ती आपली भूमिका वठवीत नाही, तर केवळ एक माणूस म्हणून स्वतःच्या व इतर माणसांच्या कल्याणासाठी उत्पादनाच्या प्रक्रियेत सहभागी होते अशा समाजाच्या स्थापनेत व्हायची आहे त्याचप्रमाणे वर्णलढ्याची परिणतीही वर्णविहीन समाजात व्हायची आहे. अशा समाजात व्यक्ती एका विशिष्ट वर्णाचा घटक म्हणून ओळखली जाणार नाही किंवा समाजातील इतर व्यक्तींशी संबंधित होणार नाही. केवळ एक व्यक्ती म्हणून ती ओळखली जाईल आणि इतर व्यक्तींशी संबंधित होईल. तेव्हा वर्गलढ्याचे साध्य आणि वर्णलढ्याचे साध्य ह्यांच्यांत साम्य आहे. पण वर्गांचे परस्परसंबंध आणि वर्णांचे परस्परसंबंध ह्यांच्यांत कितपत आणि कोणत्या प्रकारचे साम्य आहे ?

चातुर्वर्ण्य, ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र अशा चार वर्णांत समाजाचे झालेले विभाजन, ही केवळ संकल्पनात्मक चौकट आहे. ही आजच्या हिंदू समाजाची वास्तवात आढळणारी आणि व्यवहाराचे नियमन करणारी व्यवस्था नव्हे. उदा. क्षत्रिय ह्या वर्णाची म्हणून काही माणसे वेगळी करण्यात आलेली आहेत आणि त्यांची सामाजिक कार्ये निश्चित करण्यात आली आहेत अशी परिस्थिती नाही. बहुसंख्य ब्राह्मणांची स्थितीही अशीच आहे. ब्राह्मण ह्या वर्णाच्या म्हणून ज्यांची सामाजिक कार्ये निश्चित आहेत अशा व्यक्ती म्हणजे भिक्षुक असलेले ब्राह्मण; आणि भिक्षुक असलेले ब्राह्मण झपाट्याने कमी होत आहेत. आज ज्यांना वर्ण म्हणून इतरांपासून वेगळे काढता येईल आणि वर्ण म्हणून ज्यांची सामाजिक कार्ये साधारणपणे निश्चित आहेत असे लोक म्हणजे शूद्र वर्णातील अंत्यज किंवा अस्पृश्य. जातिव्यवस्था

हेच हिंदूसमाजाच्या समाजरचनेचे वास्तव तत्त्व आहे. ह्या जातिव्यवस्थेला काही अर्थ देणारी आणि त्याचे समर्थन करणारी संकल्पनात्मक चौकट म्हणूनच चातुर्वर्ण्याच्या कल्पनेकडे बघावे लागते.

आता जातिव्यवस्थेची वैशिष्टये कोणती ? वर्गीकरण करणाऱ्या इतर कोणत्याही तत्त्वाप्रमाणे जात हे तत्त्वही एकाच वेळी संग्राहक आणि विभाजक असलेले तत्त्व आहे. म्हणजे काही माणसांना जात एकत्र आणते आणि इतरापासून वेगळे काढते. एका जातीमध्ये समान चालीरीती आणि रिवाज–समान देव, कुळधर्म, इ. –असतात. बेटीव्यवहार जातीत आणि उपजातीतच होतो, रोटीव्यवहारावर निश्चित बंधने असतात. सामान्यपणे जातीला व्यवसाय नेमून दिलेला असतो. सुताराला लोहाराचा व्यवसाय करता येणार नाही, सुतारकामच करावे लागेल. व्यवहारात ब्राह्मण, चां. का. प्रभु इ. (तारतम्याने) वरिष्ठ मानलेल्या जातीसाठी असे व्यवसाय मुक्रर नव्हते. ब्राह्मण केवळ पुरोहिताचा व्यवसाय करीत नसत. ते जमीनदार, कुलकर्णी, सरदार, दरबारी अधिकारी असू शकत. (फारतर धर्मशास्त्राप्रमाणे प्रायश्चित्त घेत असत.) शेती हा व्यवसाय सर्वांनाच मोकळा होता. अर्थात वरिष्ठ जाती स्वतः शेतावर खपत नसत आणि खालच्या जातीसाठी मुक्रर करण्यात आलेला व्यवसाय करीत नसत. पण ह्याच्यामागे धर्मशास्त्रीय कल्पनांपेक्षा सामाजिक प्रतिष्ठेच्या सरंजामी कल्पनाच अधिक होत्या. जातींची उतरंड होती (आणि आहे). काही जाती श्रेष्ठ आणि काही कनिष्ठ मानण्यात येतात. पण ही उतरंड बरीचशी अस्पष्ट आहे. ब्राह्मण जाती ह्या अब्राह्मण जातींपेक्षा निश्चितपणे श्रेष्ठ आहेत पण देशस्थ ब्राह्मण आणि कोकणस्थ ब्राह्मण यांच्यामध्ये श्रेष्ठ कोण आहे हे सांगणे अशक्यप्राय आहे. चां. का. प्रभू ही जात व्यवहारात तेली जातीहून श्रेष्ठ आहे परंतु ह्याला काहीही धर्मशास्त्रीय आधार नाही. जर कायस्थ निश्चितपणे क्षत्रिय असते तर ते धर्मशास्त्राप्रमाणे तेली जातीहून श्रेष्ठ ठरले असते. पण ते क्षत्रिय आहेत असे सिद्ध करायला बरेचसे धर्मशास्त्र दृष्टिआड करावे लागेल आणि बरेचसे पक्षपाती संशोधन करावे लागेल. कनिष्ठ जातींच्या बाबतीत तर ह्या स्वरूपाच्या विचाराला काही अर्थ उरत नाही. जातिव्यवस्थेचे सर्वात भयानक वैशिष्टय म्हणजे कित्येक जातींना अस्पृश्य म्हणून वेगळे काढून घाणीशी संबंध असलेले व्यवसाय त्यांच्यासाठी सक्तीने राखून ठेवणे हा तिचा भाग. अस्पृश्य जातींचा सामाजिक दर्जा गुलामगिरीचा होता आणि धार्मिक कल्पनांनी घातलेल्या अदृश्य पण अभेद्य बंधनांनी ते जखडलेले होते ह्यात शंका नाही.

अस्पृश्य जातींचा प्रश्न तात्पुरता बाजूला काढला आणि उरलेल्या जातिव्यवस्थेकडे पाहिले तर तिच्या आजच्या वास्तव अवस्थेचे वर्णन कसे करता येईल ? सवर्ण जातीमध्ये आज रोटीव्यवहारावर काही बंधने नाहीत. व्यवसायावर कोणतीही बंधने नाहीत. लोहाराच्या मुलाने लोहारकीच केली पाहिजे असे बंधन आज नाही, असा सामाजिक आग्रह आज नाही. त्याने लोहारकीच केली पाहिजे, सुतारकी करता कामा नये असा आग्रह लोहार धरीत नाही, सुतार धरीत नाहीत. तो शिकून सरकारी नोकर, शाळामास्तर, न्यायाधीश, इंजिन ड्रायव्हर काहीही होऊ शकेल. आय्. टी. आय्. मध्ये शिक्षण घेऊन तो फर्निचरचे दुकान काढू शकेल. आज जर लोहारांची बहुसंख्य मुले लोहारकीच करीत असतील तर त्याचे कारण दारिद्र्यामुळे त्यांना शिक्षण घेता येत नाही, उत्पादन वाढत नसल्यामुळे (आणि विशेषतः रोजगार वाढेल अशा पद्धतीने उत्पादन वाढत नसल्यामुळे) नोकऱ्या मिळत नाहीत, स्वतंत्र व्यवसाय उभारता येत नाही ह्या परिस्थितीत आहे. बेटी व्यवहाराच्या संदर्भात पहाता जातीच्या वेगळेपणाची भावना अजून अतिशय बळकट आहे. तिच्यात श्रेष्ठत्वाची भावनाही अनेकदा मिसळलेली असते. बहुसंख्य लग्ने पालक जुळवितात. प्रौढ व्यक्तींनी स्वतःच्या जीवनाविषयीचे निर्णय स्वतः घ्यावे हे मूल्य आणि दंडक (norm) समाजात प्रस्थापित झालेले नाही. तरुण आई-वडिलांच्या आज्ञेत असतात, मुलींना आवडीनिवडी असतात पण निर्णयस्वातंत्र्याच्या हक्काची जाणीव आणि आच नसते. ह्याला शहरात रहाणाऱ्या आणि परंपरेने सुसंस्कृत किंवा सुस्थितीत असलेल्या आणि 'पाश्चात्य' मूल्ये स्वीकारलेल्या कुटुंबांचा काहीसा अपवाद आहे.

तेव्हा सवर्ण जातीपुरते बोलायचे तर पारंपरिक अर्थव्यवस्थेत (व्यवसायांच्या रचनेत) जाति-संस्थेची जी पाळेमुळे होती ती तुटली तरी जात ही सामाजिक क्षेत्रात अजून जनमानसात घट्टपणे मूळ धरून आहे. माणसांना एकमेकांना धरून उभे रहावे लागते आणि आज, आगंतुक संबंधापलीकडे जाणारा जीवनव्यापी आधार माणसांना 'गावा'कडून मिळतो आणि 'जाती'कडून मिळतो. आणि जात प्रादेशिक असते. प्रत्येक जात किंवा पोटजात विशिष्ट परिसरात वसत असते. तेव्हा व्यापक प्रमाणावर आर्थिक प्रगती झाल्याशिवाय, कुटुंबांचे व्यापक प्रमाणावर स्थलांतर झाल्याशिवाय, अनेक भिन्न व्यवसाय माणसांना लाभून त्यांच्यांत त्यांना स्थिरतेचा आणि सुरक्षिततेचा प्रत्यय आल्याशिवाय आणि विशेषत: माणसे स्वायत्त व्यक्ती म्हणून एकमेकांना ओळखू लागल्याशिवाय जातिसंस्था विरणे अशक्य आहे. पण स्वायत्त व्यक्तिमत्त्व हे 'बुर्ज्वा' (भांडवलशाही) मूल्य आहे. ते मार्क्सवादी मूल्य नाही. अर्थात् मार्क्सवाद हे मूल्य नाकारीत नाही. बुर्ज्वा समाजाकडून लाभलेल्या वारशाचा भाग म्हणून तो ते स्वीकारतो. आणि जातिसंस्था क्षीण करण्यासाठी जे तांत्रिक आणि आर्थिक परिवर्तन आवश्यक आहे तेही भांडवलशाही घडवून आणील असे परिवर्तन आहे. भांडवलशाही वर्गलढा मानीत नाही, वर्ग-समन्वय मानते.

पण ह्यावर असे म्हणता येईल की भारतासारख्या, जागतिक भांडवलशाही व्यवस्थेत ज्याचा मूळ दर्जा वसाहतीचा होता अशा देशात भांडवलदारवर्ग व्यापक आणि सघन आर्थिक परिवर्तन घडवून आणू शकत नाही. ही कामगिरी मार्क्सवादी पक्षाच्या नेतृत्वाखाली श्रमजीवी वर्गाला करावी लागते. पण ह्या म्हणण्यापासून दोन गोष्टी निष्पन्न होतात. एकतर, भांडवलशाही समाजाच्या कोशात अस्तित्वात आलेल्या साम्यवादी समाजाचे बाळंतपण करणे एवढेच साम्यवादी पक्षाच्या नेतृत्वाखालील कामगार-वर्गाचे ऐतिहासिक कार्य नसते. सरंजामी समाजव्यवस्थेपासून साम्यवादी समाजव्यवस्थेपर्यंतचा सबंध प्रवास घडवून आणणे हेही त्याचे काम असते. मार्क्सवादी भूमिकेतील हा विकास आज बहुधा सर्व मार्क्सवाद्यांना मान्य झाला आहे. पण दुसरी महत्त्वाची गोष्ट अशी की वर्णलढा हा वर्गलढ्याहून वेगळा काढता येत नाही.

आणि मग अस्पृश्यतेचाही प्रश्न वेगळा काढता येत नाही. मूलत: भांडवलशाही स्वरूपाच्या आर्थिक आणि सांस्कृतिक परिवर्तनाचे आनुषंगिक फळ म्हणूनच अस्पृश्यतेचे निरसन होईल.

अस्पृश्यांतर्फे वर्णलढा उभारायचा ठरविला तर सवर्ण हिंदू हा ह्या लढ्याचा दुसरा पक्ष राहील. वर्णलढ्यात यशस्वी व्हायचे तर ह्या प्रतिपक्षाकडून काय हिरावून घेतले पाहिजे ? त्यांच्यातील स्वत:च्या श्रेष्ठत्वाविषयीचा अहंकार आणि त्याची छाया असलेली इतराविषयीची हीनत्वाची भावना. सवर्ण समाजातील उच्च जातीपुरते पाहिले तर आज ह्या श्रेष्ठत्वाच्या भावनेला 'वर्ण' ह्या कल्पनेचा आधार नाही किंवा कोणताही धार्मिक आधार नाही. हा अहंकार स्वत:च्या सांस्कृतिक श्रेष्ठत्वाच्या प्रत्ययावर आधारलेला आहे. गोऱ्या माणसाला काळ्या माणसाच्या संदर्भात जी श्रेष्ठत्वाची भावना वाटते तिच्यासारखीच ही भावना आहे. समाजाच्या सर्व थरांना संस्कृतीत समान प्रवेश आणि सहभाग मिळाल्यानेच ही श्रेष्ठत्वाची भावना निराधार होईल. उलट सवर्णातील कनिष्ठ जाती घेतल्या तर त्यांची अस्पृश्यांविषयीची भावना बरीचशी सरंजामी आणि काहीशी धार्मिक आहे. पण ह्या जाती आज व्यक्तीची स्वायत्तता व समानता मानणाऱ्या संस्कृतीपासून वंचित आहेत. स्वायत्त आणि समान व्यक्ती हे त्यांचे स्थान त्यांना लाभायचे आहे, ह्या स्थानाला स्थिर करणारी आर्थिक व सांस्कृतिक बैठक त्यांना प्राप्त व्हायची आहे. वर्णलढ्यात ते सहकारी आहेत की प्रतिपक्षी आहेत ?

सवर्णातील उच्च जातींची आजच्या आर्थिक व सांस्कृतिक जीवनावर पकड आहे आणि ही पकड राखण्यासाठी व्यापक आर्थिक व सांस्कृतिक परिवर्तनाला ते विरोध करतील. पण ही त्यांची भूमिका वर्गशत्रूची ठरेल; वर्णशत्रूची ठरणार नाही.

अनुक्रमणिका

चारिका

[कार्यलक्षी (किंवा कामचलाऊ) शासकीय (किंवा सरकारी) मराठी भाषेचा एक अप्रतिम नमुना पुढे सादर करण्यात आला आहे.]

पोलीस मोटार वाहातुक विभाग एम्. टी. पत्रक नं. १४

विषय

१. ड्रायव्हरने करावयाची रोजची तपासणी व कामे. ड्रायव्हरने आपली गाडी आतून व बाहेरून स्वच्छ ठेवली पाहिजे. आपल्या ए. सेक्शनच्या ठरविल्या दिवशी गाडी धुण्याची जबाबदारी ड्रायव्हरची आहे.

२. रेडीएटर कोठेही लीक होत नसून नेहमी पाण्याने भरलेला आसला पाहिजे.

३. इंजिन ऑइलची लेवल तपासून खात्री केली पाहिजे व ऑइल प्रेशर बरोबर दाखवीत आसले पाहिजे.

४. पेट्रोल सिस्टीम वेवस्थीत आसले पाहिजे. गेज बरोबर दाखवीत आसावे; पेट्रोल सिस्टीममध्ये कोठेही लिकीज आसू नये.

५. जाण्यायेण्याच्या प्रवासासाठी पेट्रोलटाकीमधे पुरेसे पेट्रोल आसले पाहिजे.

६. टायरची झीज, चीरा, किंवा नादुरुस्ती तपासून त्यातील हवेचे प्रेशर बरोबर आसले पाहिजे.

७. बॅटरी पूर्ण चार्ज स्थितीत आसली पाहिजे, पाण्याची लेवल पुरी आसली पाहिजे, केबलचे टर्मिनल योग्य रीतीने टाईट जोडले आसून स्वच्छ आसले पाहिजे. चार्जिग चालू असून अॅम्पियर मीटर बरोबर दाखवीत आसला पाहिजे.

८. लाईटस हॉर्न, सेल्फ्स्टार्टर यांची तपासणी करून त्याचे काम समाधानकारक होत आसले पाहिजे.

९. ब्रेकचे काम योग्य आसल्याची तपासणी केली पाहिजे.

१०. बॉडीला लावलेले बोल्ट व नट घट आसल्याची खात्री केली पाहिजे. कोठेही बोल्ट व नट किंवा स्क्रू ढिला असता उपयोगाचा नाही. बॉडीच्या क्रॉसमेंबरचे तळ, बॉडीचे बाजूच्या मागील बॉडीचे एखादे लाकूड मोडले किंवा चीर लागले नसावे.

११. ठराविक दिवसांची सर्वीसींग आणि मेंटनन्स समाधानकारक झाले असले पाहिजे, आपल्या ताब्यात आसलेल्या गाडीची ही सर्व कामे रोज सकाळी ड्यूटीवर जाण्यापूर्वी व आल्यानंतर प्रत्येक ड्रायव्हरने केली पाहिजे. कसल्याही प्रकारच्या दुरुस्तीची जरूरच असल्यास वरिष्ट अमलदारातर्फे ड्रायव्हर मेकॅनिककडून दुरुस्ती करून घेण्याची व्यवस्था केली पाहिजे.



अनुक्रमणिका

बर्ट्रंड रसेल : अनु० दि. य. देशपांडे

तार्किकीय परमाणुवादाचे तत्त्वज्ञान

अनुवादकाचे प्रास्ताविक

मूरच्या 'कल्पनावादाचे खंडन' या निबंधाच्या प्रस्तावनेत मूरच्या तत्त्वज्ञानाची जी पार्श्वभूमी रेखाटली होती, तीच पार्श्वभूमी रसेलच्या तत्त्वज्ञानाचीही आहे. खरे म्हणजे त्या दोघांच्या तात्त्वज्ञानिक जीवनाच्या आरंभी मूर आणि रसेल ही जोडी अभेद्य होती. दोघांचेही विद्यापीठीय शिक्षण केंब्रिज येथे झाले. दोघेही प्रथम हेगेलीय निरपेक्ष कल्पनावादाच्या (Absolute Idealism) प्रभावाखाली आले, आणि दोघांनी एकदमच (आणि एकत्रितपणे) त्याविरुद्ध बंड केले, आणि नवीन वास्तववादी (realist) तत्त्वज्ञानाला आरंभ केला. निरपेक्ष कल्पनावादाची वितर्कशील (speculative), अतिभौतिकीय (metaphysical) विचारसरणी, त्याची एकवादी, बहुत्वविरोधी मतप्रणाली, अतिभौतिकीकडून (mataphysics) मानवाला अनुकूल असे सुखद निष्कर्ष मिळविण्याची धडपड, त्याचा अवकर्षणाला असणारा विरोध, आंतरसंबंधावर (internal relations) भर——या सर्वांविरुद्ध रसेलने मूरप्रमाणेच अतिशय प्रखर हल्ले वारंवार चढविले. परंतु त्यांच्या भूमिकेत याप्रमाणे आरंभी जरी पुष्कळ साम्य असले तरी त्यांच्या स्वभाववैशिष्ट्यामुळे आलेले काही भेदही होते. रसेल आणि मूर यांच्या स्वभावातील एक महत्त्वाचा भेद म्हणजे मूरला विशाल, अतिभौतिकीय उपपत्तींचे आकर्षण नव्हते, तर रसेल मूलतःच अतिभौतिकीवादी आहे. तो जगाचे जे वर्णन द्यायला निघाला होता ते उघड उघड अतिभौतिकीय होते. त्याचा हेतू जगाची दृश्य गुंतागुंत आणि मिश्रता यांचे आवरण विश्लेषणाने दूर करून शेवटी जे अविलोप्य (irreducible) शिल्लक राहते ते शोधायचा होता. हे जे शेवटी हाती लागणार होते ते आपल्या लौकिक सामान्य जगातील वस्तूंपेक्षा अतिशय भिन्न असणार अशीच रसेलची अपेक्षा होती. मूरप्रमाणे धादांताचे समर्थन करण्याचे त्याच्या स्वप्नातही आले नसते; तसे करणे म्हणजे तत्त्वज्ञानाचा त्याग करणेच त्याने मानले असते. तो म्हणतो : 'तत्त्वज्ञानाची खुबी ही आहे की ते इतक्या सरल गोष्टींपासून आरंभ करते की त्या सांगणे अनावश्यक वाटावे, आणि ते अशा गोष्टीपाशी संपते की जी इतकी विरोधाभासात्मक असते की तिच्यावर कोणाचाच विश्वास बसू नये.'[१]

विद्यापीठात गेल्यावर तेथील कल्पनावादी वातावरणामुळे रसेलही कल्पनावादी बनला असे वर म्हटले आहे. जे. एम्. ई. मॅक्टॅगर्ट आणि एफ्. एच्. ब्रॅड्ली यांच्या प्रभावाखाली तो आरंभीच्या वर्षांत आला. तो लिहितो : 'काळ आणि अवकाश मिथ्या आहेत, भूत (matter) भ्रामक आहे, आणि जग हे केवळ मानस गोष्टींचे बनलेले आहे असा विश्वास बाळगण्यात एक चमत्कारिक सुख होते.' परंतु त्यानंतर रसेलने जेंव्हा हेगेलचे गणिताच्या तत्त्वज्ञानावरील लिखाण वाचले तेंव्हा त्याला ते 'अडाणी, मूर्खपणाचे आणि गोंधळांनी बुजबुजलेले' असे वाटले. त्यावेळी मूरने त्याला त्या तत्त्वज्ञानाच्या कचाट्यातून सोडविले आणि त्याने प्लेटोच्या आदर्शांच्या (Ideas) तत्त्वज्ञानाचा स्वीकार केला. हे तत्त्वज्ञान वास्तववादी (realist) असून त्यात अंतिम सत्

१ खाली, पृष्ठ १८

स्थलकालातीत अशा आदर्शांचे बनलेले आहे असे मानले जाते. म्हणजे अंतिम सत् स्थलकालात असलेली झाडे, नद्या, पर्वत यांचे बनलेले नसून ते वृक्षत्व, नदीत्व, पर्वतत्व अशा अवकृष्ट (abstract) गोष्टींचे बनलेले आहे आणि स्थलकालगत असलेली झाडे, नद्या, पर्वत इत्यादि त्या आदर्शांच्या छाया आहेत, असे त्याचे प्रतिपादन होते. याच काळात माइनाँग[२] (Alexius Meinong) या ऑस्ट्रियन तत्त्वज्ञाने प्रतिपादलेल्या तत्त्वज्ञानाचाही त्याच्यावर प्रभाव पडला. या तत्त्वज्ञानानुसार विश्वात स्थलकालात असलेल्या वस्तूंशिवाय फक्त प्लेटोनीय आदर्शच आहेत असे नव्हे, तर काल्पनिक वस्तू, शक्य वस्तू, एवढेच नव्हे अशक्य वस्तू म्हणजे व्याघातही—या सर्वांना कसला तरी भाव (being) आहे. ज्या गोष्टीचा आपण विचार करू शकतो, जी गोष्ट आपल्या विचाराचा विषय होऊ शकते, ती वस्तू असलीच पाहिजे असा माइनाँगचा युक्तिवाद होता. या विचारसरणीनुसार 'मेरू पर्वत' आहे, तो स्थलकालात नसला तरी आहे, कारण 'मेरू पर्वता'-विषयी आपण बोलू शकतो, एवढेच नव्हे तर गोल चौरसही असला पाहिजे, कारण तसे नसेल तर 'गोल चौरस अस्तित्वात नाही' हे विधान कशाविषयी केले आहे ? ते काही शून्याविषयी (nothing) केलेले नाही. 'गोल चौरस' स्थलकालात नसेल, पण तो असला पाहिजे. हेगेलीय एकवादाच्या एका टोकाकडून रसेल माइनाँगच्या अतिरेकी बहुवादाच्या (pluralism) दुसऱ्या टोकाकडे गेला होता.

परंतु हळूहळू रसेलला या विचारसरणीतला असमाधानकारकपणा जाणवू लागला, आणि लवकरच तो असह्य झाला. वास्तवासंबंधीची आपली जाणीव दणकट असावी (robust sense of reality) असे तो म्हणतो. ज्याप्रमाणे प्राणिशास्त्रात एकशृंगाला (unicorn) जागा नाही, त्याचप्रमाणे तर्कशास्त्रातही ती असता कामा नये, कारण प्राणिशास्त्राइतकेच तर्कशास्त्रही वास्तवाचा विचार करणारे शास्त्र आहे, फक्त ते वास्तवाच्या अधिक अवकृष्ट (abstract) आणि अधिक सामान्य अशा अंगाचा विचार करते एवढेच.[३] या जाणिवेने प्रेरित होऊन तो माइनाँगच्या युक्तिवादांना उत्तरे देण्याच्या उद्योगाला लागला, आणि त्याने अशी तार्किकीय तंत्रे विकसित केली की त्यांच्या साह्याने तो प्लेटोनीय आणि माइनाँगीय अवकृष्ट वस्तूंची उचलबांगडी करू शकला. येथून पुढे त्याच्या तत्त्वज्ञानाचे सूत्र ओकमचा वस्तरा (Occam's razor) हे ठरले. ओकमचा दंडक होता : 'वस्तूंची संख्या जरूरीपेक्षा जास्त वाढवू नये' (Entities are not to be multiplied without necessity). या दंडकानुसार कमीत कमी कल्पनांच्या साह्याने आपले तत्त्वज्ञान उभारण्याचा प्रयत्न रसेल करीत राहिला.

रसेल गणिताकडून तत्त्वज्ञानाकडे आला होता हे आपण लक्षात ठेवले पाहिजे. या पार्श्वभूमीमुळे त्या काळचे पारंपरिक ॲरिस्टॉटेलीय तर्कशास्त्र अतिशय अपुरे आणि तुटपुंजे आहे असे त्याच्या ध्यानात आले. गणितात आपण वापरतो ते अनुमानप्रकार ॲरिस्टॉटेलीय संवाक्याहून (syllogism) भिन्न असून त्या संवाक्याच्या चौकटीत अडकून पडलेल्या तर्कशास्त्राच्या ते आवाक्याबाहेरचे आहेत. याकरिता त्याने गणिताला पुरेसे होईल असे किमान तर्कशास्त्र कोणते असेल याचा शोध सुरू केला. यात त्याला आधीच्या दोनतीन तपांत निर्माण झालेले जॉर्ज बूल (१८१५–१८६४) आणि श्रोएडर (१८४१-१९०२) यांचे नवे तर्कशास्त्र व पेआनो (१८५८–१९३२) हा इटालियन गणिती आणि फ्रेगे (१८४८–१९२५) हा ऑस्ट्रियन तार्किक यांनी केलेले युगप्रवर्तक संशोधन यांचा फार उपयोग झाला. त्याचे हे संशोधन प्रथम *Principles of Mathematics* (१९०३) या ग्रंथात आणि नंतर १९१० ते १९१३ या चार वर्षांत प्रसिद्ध झालेल्या *Principia Mathematica* या त्रिखंडात्मक ग्रंथात ग्रथित झाले आहे. या सुमारास रसेलची गाठ व्हिट्गेन्स्टाइनशी पडली. लुड्विग व्हिट्गेन्स्टाइन (१८८९–१९५१) हा ऑस्ट्रियन विद्यार्थी मँचेस्टर

२ १८५३–१९२०

3. *Introduction to Mathematical Philosophy*, P. पृ. १६९.

विद्यापीठात वैमानिक संशोधन करीत होता. ते करता करता त्याला गणिताच्या मूलाधारांत रुचि उत्पन्न झाली, आणि त्याचा अभ्यास कोठे करता येईल याचा तपास केल्यावर त्याला केंब्रिजमध्ये रसेल यांच्याकडे ते शक्य आहे असे सांगण्यात आले. व्हिट्गेन्स्टाइन केंब्रिज येथे १९१२ मध्ये आला आणि १९१४ मध्ये पहिले महायुद्ध सुरू झाले तोपर्यंत म्हणजे जेमतेम दोन वर्षे तो तेथे विद्यार्थी म्हणून होता. परंतु या दोन वर्षांच्या काळात त्याचा रसेल-वर आणि रसेलचा त्याच्यावर एवढा प्रभाव पडला की दोघांचेही तत्त्वज्ञान त्यांतून निर्माण झाले. त्या दोन वर्षांच्या काळात रसेल आणि व्हिट्गेन्स्टाइन यांच्या ज्या चर्चा झाल्या त्यातून रसेलची **तार्किकीय परमाणुवादाचे तत्त्वज्ञान** ही व्याख्याने आणि व्हिट्गेन्स्टाइनचा **तार्किकीय–तात्त्वज्ञानिक प्रबंध** हा युगांतरकारी ग्रंथही निर्माण झाला. **तार्किकीय परमाणुवादाचे तत्त्वज्ञान** या व्याख्यानांच्या आरंभी जी छोटीशी प्रस्तावना रसेलने जोडली आहे तिच्यात तो लिहितो : 'ही व्याख्याने बऱ्याच मोठ्या प्रमाणात माझा मित्र आणि पूर्वीचा शिष्य लुड्विग व्हिट्गेन्स्टाइन याच्याकडून मी ज्या शिकलो अशा काही कल्पनांचे स्पष्टीकरण करण्यात गुंतली आहेत.'

रसेल प्रथम ब्रॅड्लीच्या आणि नंतर माइनाँगच्या प्रभावाखाली होता, आणि त्याने त्यातून आपली लवकरच सुटका करून घेतली हे वर सांगितलेच आहे. यात त्याने ज्या दोन हत्यारांचा प्रामुख्याने उपयोग केला, ती त्याने स्वतःच घडविली होती. ही हत्यारे म्हणजे वर्णनांची उपपत्ति (Theory of Descriptions) आणि तार्किकीय रचनांची पद्धत (Method of Logical Constructions). ही हत्यारे त्याने प्रथम गणितीय तर्कशास्त्रातील प्रमेये उलगडण्यासाठी निर्मिली आणि वापरली, परंतु नंतर त्याने जे तार्किकीय परमाणुवादी दर्शन विकसित केले त्यात या हत्यारांचा अधिक सामान्य उपयोग केला आहे.

तार्किकीय परमाणुवादाचे वर्णन एका वाक्यात करायचे झाल्यास ते असे करता येईल : जगाची रचना रसेलच्या गणितीय तर्कशास्त्राशी तुल्ययोगी (corresponds) आहे. **तार्किकीय परमाणुवादाचे तत्त्वज्ञान** या व्याख्यानांच्या आरंभीच रसेल लिहितो : 'ज्या प्रकारच्या तत्त्वज्ञानाचा मला पुरस्कार करायचा आहे आणि ज्याला मी तार्किकीय परमाणुवाद असे नाव देतो, ते गणिताच्या तत्त्वज्ञानाचा विचार करीत असताना स्वीकारणे मला भाग पडले. ... या व्याख्यानांत जे गणितीय तत्त्वज्ञानातून निष्पन्न होते असे मला वाटते...अशा एका तार्किकीय मताची आणि त्याच्या आधाराने एका अतिभौतिकीची रूपरेषा...मांडण्याचा प्रयत्न मी करणार आहे.' या अवतरणावरून हे स्पष्ट होते की रसेल तत्त्वज्ञानाकडे आला तो गणितीय तर्कशास्त्र आणि गणितीय तत्त्वज्ञान यांकडून. केवळ तार्किकीय संकलपना आणि प्रमाणके (axioms) गृहीत धरून त्यांवरून सबंध तर्कशास्त्र आणि सबंध गणितशास्त्र निष्पन्न होते हे दाखविणे हे त्याचे उद्दिष्ट होते. हे कार्य करण्याकरिता त्याला (आणि त्याचा थोरला सहकारी ए. एन्. व्हाइटहेड यालाही) अशा तर्कशास्त्राची उभारणी करावी लागली की जे जुन्या पारंपरिक तर्कशास्त्रापेक्षा अतिशय समृद्ध आणि अतिशय समर्थ होते. रसेलची कल्पना अशी असावी असे दिसते की सबंध गणितशास्त्र त्याच्या सर्व गुंतागुंतींसह ज्या तर्कशास्त्रातून निष्पन्न होते ते तर्कशास्त्र जे जे काटेकोरपणे बोलले जाऊ शकते अशा सर्व गोष्टी व्यक्त करण्याचे सामर्थ्य असलेल्या भाषेचा संपूर्ण सांगाडा असला पाहिजे. तसेच त्याचे असेही मत होते की व्याकरणाचा अभ्यास तात्त्वज्ञानिक प्रश्नांवर आपल्याला सामान्यपणे वाटते त्यापेक्षा कितीतरी जास्त प्रकाश टाकू शकतो.[४] त्यानुसार त्याचे मत असे झालेले दिसते की जगाची रचना ही त्या नवीन तर्कशास्त्राच्या रचनेत प्रतिबिंबित झालेली असावी. नैसर्गिक भाषा मोठ्या प्रमाणावर दिशाभूल करणाऱ्या असतात, परंतु ही नवीन तार्किकीय भाषा तशी नाही. आता या भाषेला फक्त विन्यास (syntax) आहे, शब्दसंग्रह (vocabulary) नाही. शब्दसंग्रहाच्या ऐवजी व्यक्तिवाचक व्ययचिन्हे (individual variables) आहेत, आणि त्यांनी त्या तर्कशास्त्राचे काम भागते; कारण तर्कशास्त्रात

४ *Principles of Mathematics*, परिच्छेद ४६.

विद्यमान (actual) जगाविषयी काहीच बोलायचे नसते; त्याची विधाने पूर्णपणे सामान्य असून त्यांत विद्यमान आणि अविद्यमान (परंतु शक्य) सर्वच जगांविषयी सत्य असणारी विधाने असतात. हे तर्कशास्त्र पूर्णपणे सत्यताफलात्मक (truth-functional) आहे; म्हणजे त्यातील प्राथमिक विधाने परस्परांपासून पूर्णपणे स्वतंत्र असून त्यातील मिश्र विधानांची सत्यासत्यता घटकविधानांच्या सत्यासत्यतेने पूर्णपणे ठरणारी असते. *Principia Mathematica* च्या या तार्किकीय भाषेला तुल्ययोगी अशी रचना विद्यमान जगाची आहे असे रसेल मानतो. ज्याप्रमाणे त्या भाषेत व्यक्तिवाचक व्ययचिन्हे आहेत त्याप्रमाणे जगात विपुल विशेष असून त्यांची नावे त्या व्ययचिन्हांच्या जागी घालता येतील. ज्याप्रमाणे तर्कशास्त्रात स्वतंत्र प्राथमिक विधानांमधील सत्यताफलात्मक वैस्तरिक (extensional) संबंधांनी भागते, त्याप्रमाणे जगही स्वतंत्र आणि वैस्तरिकरीत्या अनुबद्ध अशा वास्तवांनी (facts) बनलेले आहे. ज्याप्रमाणे गणितांतील अधिक संकुल आणि दुर्बोध संकल्पना नव्या तर्कशास्त्रांतील तंत्रांनी व्याख्यापित करता येऊन त्या तात्त्विक दृष्टया अनावश्यक आहेत असे दाखविता येते, त्याचप्रमाणे जगातील अवकृष्ट (abstract) गोष्टींचे—प्लेटो आणि माइनाँग यांच्या सृष्टीतील गोष्टींचेही—व्याख्यापन करता येऊन त्या तात्त्विक दृष्टया अनावश्यक (superfluous) आहेत असे दाखविता येते. जगाची रचना ही याप्रमाणे PM (*Principia Mathematica*) च्या रचनेसारखी आहे.

तार्किकीय परमाणुवाद याप्रमाणे या नव्या तर्कशास्त्रावर आधारलेला असल्यामुळे त्या तर्कशास्त्राची एक स्थूल रूपरेषा देणे अवश्य आहे.

कोणतेही विधान सत्य किंवा असत्य असले पाहिजे; ते सत्य आणि असत्य दोन्ही आहे असे असू शकत नाही, तसेच ते सत्यही नाही आणि असत्यही नाही असेही असू शकत नाही. सत्यता आणि असत्यता यांना विधानांची सत्यतामूल्ये (truth-values) म्हणतात. आता तार्किकाला कोणत्याही विशिष्ट विधानाविषयी बोलायचे नसते, तर त्याला अमुक प्रकारच्या कोणत्याही विधानाविषयी बोलायचे असते. त्यामुळे तो कोणत्याही विशिष्ट विधानाचा उल्लेख न करता 'प', 'फ', 'ब', इ. वैधानिक व्ययांचा (propositional variables) उपयोग करतो. जेव्हा तार्किक (logician) 'प' किंवा 'प आणि फ' असे चिन्हबंध वापरतो तेव्हा त्याला कोणतेही विधान किंवा कोणत्याही दोन विधानांचा संयोग अभिप्रेत असतो. कोणत्याही प्राथमिक विधानाचे सत्यतामूल्य निरीक्षणादि आनुभविक पद्धतींनी ठरविता येते. आता तार्किक दोन विधाने 'आणि', किंवा 'किंवा', किंवा 'जर–तर', यांनी जोडून मिश्र विधाने तयार करतो. उदा. 'प' आणि 'फ' या दोन केवल (म्हणजे अमिश्र–simple) विधानांपासून 'प आणि फ', 'प किंवा फ', 'जर प तर फ' अशी विधाने तयार होतात. तसेच कोणतेही विधान नाकारून आपल्याला एक नवे नास्तिवाचक विधान मिळते. उदा. 'प' चे नास्तिवाचक विधान 'प नाही'. 'नाही' हे अव्यय, तसेच 'किंवा', 'आणि', 'जर–तर' ही अव्यये, यांना तर्कशास्त्रात किमान अर्थ दिला जातो. उदा. 'प' हे विधान जर खरे असेल तर 'प नाही' हे विधान खोटे असते, आणि 'प' हे खोटे असेल तर 'प नाही' हे विधान खरे असते. तसेच 'प' आणि 'फ' ही दोन्ही विधाने जर खरी असतील तर आणि तरच 'प आणि फ' हे विधान खरे असते, एरव्ही ते खोटे असते. 'प' व 'फ' यांपैकी निदान एक खरे असेल तर आणि तरच 'प किंवा फ' हे विधान खरे असते, एरव्ही ते खोटे असते. आणि जर एकतर 'प' खोटे असेल किंवा 'फ' खरे असेल तर आणि तरच 'जर प तर फ' हे विधान खरे असते, एरव्ही ते खोटे असते.

जेव्हा मिश्रविधानाची सत्यासत्यता त्याच्या घटकविधानांच्या सत्यासत्यतेने पूर्णपणे ठरते तेव्हा ते मिश्र विधान घटकविधानांचे सत्यताफल (truth-function) आहे असे म्हणतात. 'तो मूर्ख आहे किंवा तो लबाड आहे' हे 'तो मूर्ख आहे' आणि 'तो लबाड आहे' या दोन विधानांचे सत्यताफल आहे. 'तो मूर्ख नाही' हे 'तो मूर्ख आहे' याचे सत्यताफल आहे.

'आणि', 'किंवा', 'जर–तर', 'नाही' या अव्ययांना सामान्य भाषेत असतो त्याहून तर्कशास्त्रात

दिला जाणारा अर्थ कमी असतो. त्यांना किमान अर्थ दिला जातो. 'त्यांचे लग्न झाले आणि त्यांना मूल झाले' व 'त्यांना मूल झाले व त्यांचे लग्न झाले' ही दोन विधाने तर्कशास्त्रीय किमान अर्थी एकाच अर्थाची आहेत. परंतु प्रत्यक्ष लौकिक व्यवहारात त्यांचे अर्थ भिन्न आहेत. त्यांची घटकविधाने दोन्ही खरी आहेत एवढाच अर्थ तर्कशास्त्रात अभिप्रेत आहे, परंतु व्यवहारात त्या विधानांत व्यक्त झालेल्या घटनांतील एक अनुक्रमही व्यक्त होतो आणि त्यामुळे ती विधाने भिन्न अर्थाची विधाने होतात.

तार्किकांच्या जवळ आपल्या मिश्र विधानांच्या केवल घटक विधानांची सत्यासत्यता निश्चित करण्याचे कोणतेही तार्किकीय साधन नसते. त्यांना एवढेच मातही असते की 'प' आणि 'फ' ही दोन्ही विधाने खरी असतील तर 'प आणि फ' हे मिश्र विधानही सत्य असते. परंतु 'प' आणि 'फ' ही विधाने खरी आहेत की नाही, आणि म्हणून 'प आणि फ' हे विधान खरे आहे की नाही यात त्याला रस नसतो. परंतु दोन प्रकारची सत्यताफले याहून वेगळी आहेत, आणि त्यांत तार्किकाला खास रस असतो, कारण ती खरी आहेत की नाहीत हे ठरविण्याचे तार्किकीय उपाय त्याच्याजवळ असतात.

'प किंवा प नाही' हे 'प' या एकट्या विधानाचे सत्यताफल आहे, आणि ते (म्हणजे 'प') सत्य असो की नसो, 'प किंवा प नाही' हे नेहमी सत्यच असते, म्हणजे 'प' सत्य आहे की नाही हे न ठरविताही केवळ तार्किकीय रीतींनी 'प किंवा प नाही' हे सत्य असते हे निश्चित होते. 'प आणि फ, किंवा प नाही आणि फ नाही' हे अशा सत्यताफलाचे आणखी एक उदाहरण. अशा सत्यताफलांना उक्तवचने (tautology) म्हणतात. ही सदैव सत्यच असतात.

तसेच 'प आणि प नाही' हेही 'प' या एकट्या विधानाचे सत्यताफल आहे, आणि ते 'प' खरे असो की खोटे असो, दोन्ही पक्षी खोटेच असते. अशा सत्यताफलांना व्याघात (contradiction) म्हणतात. व्याघात असत्य असतात हेही केवळ तार्किकीय रीतींनी निश्चित होते.

आकारिक (formal) तर्कशास्त्राला मुख्य रस उक्तवचनात आहे. एखादे सत्यताफल उक्तवचनी आहे की नाही हे निश्चित करण्याचे उपाय शोधून काढणे हे त्याचे प्रमुख काम आहे. रसेलने हे काम करण्याची स्वीकारलेली पद्धत म्हणजे काही मोजकी उक्तवचने प्रमाणके (axioms) म्हणून घेऊन त्यावरून इतर सर्व उक्तवचने प्रमेये म्हणून निष्पन्न होतात हे दाखविण्याची होती. त्याने सर्व उक्तवचने एका निगामी व्यवस्थेत (deductive system) बांधता येतात हे दाखवून दिले. अशा व्यवस्थेला वैधानिक कलन (propositional calculus) असे नाव आहे.

आपण पाहिलेच आहे की व्याकरण मर्यादित प्रमाणात जगाच्या रचनेचे मार्गदर्शक होऊ शकते असे रसेलचे मत होते. सत्यताफलात्मक तर्कशास्त्राची रूपरेषा दिल्यानंतर आपण आता परमाणुवाद्यांचे भाषेच्या रचनेसंबंधी आणि जगाच्या रचनेसंबंधी मत काय होते तिकडे वळूया.

रसेलचे मत असे होते की सत्यताफलांची कृत्रिम-भाषा आपल्या सामान्य व्यवहाराच्या भाषेचा सांगाडा आहे. म्हणजे आपली लौकिक भाषा PM च्या भाषेप्रमाणेच सत्यताफलात्मक आहे. या मताला 'वैस्तरिकतेचा प्रबंध' (thesis of extensionality) असेही नाव आहे. या मताप्रमाणे आपल्या भाषेतील प्रत्येक विधान हे एकतर केवल विधान असते किंवा अशा विधानांचे सत्यताफल असते. ही गोष्ट आपल्या भाषेतील अनेक संकेतांमुळे उघड दिसत नाही; पण ती वस्तुस्थिती आहे असे परमाणुवाद्यांचे मत होते.

याप्रमाणे परमाणुवाद्यांच्या मते भाषा म्हणजे मुळात पारमाण्विक (atomic) विधानांचा एक मोठा समूह. ही पारमाण्विक विधाने सत्य आहेत की असत्य आहेत हे तार्किकीबाह्य, आनुभविक, पद्धतींनी निश्चित करावे लागते. जे विधान केवल किंवा पारमाण्विक नसते, ते पारमाण्विक विधानांचे एखादे सत्यताफल असते, आणि त्याचे घटक असलेल्या पारमाण्विक विधानांची सत्यासत्यता आपण निश्चित केली की या मिश्र किंवा आण्विक (molecular) विधानाची सत्यासत्यताही आपोआपच निश्चित होते. परंतु एखादे विधान सत्य असते ते वास्तवाबरहुकूम असते म्हणून. म्हणून जगही पारमाण्विक वास्तवांचे (atomic facts) बनलेले असले

पाहिजे, आणि आपल्या भाषेतील पारमाण्विक विधानांची सत्यासत्यता ती त्या पारमाण्विक वास्तवांशी तुल्ययोगी असल्यामुळे बनली असली पाहिजे. जशी पारमाण्विक विधानें तार्किकीत: (logically) सर्वस्वी स्वतंत्र असतात, तशीच त्यांची तुल्ययोगी पारमाण्विक वास्तवेही अतिभौतिकीत: (metaphysically) स्वतंत्र असली पाहिजेत. भाषा आणि वास्तवे यांत अशी तुल्ययोगिता (correspondence) असल्याशिवाय आपल्याला जगाविषयी बोलताच येणार नाही असे परमाणुवाद्यांचे मत होते. ज्याप्रमाणे कोणतेही आण्विक विधान अनेक पारमाण्विक विधानांचे सत्यताफल आहे असे आपण म्हणू शकतो, त्याचप्रमाणे कोणतेही आण्विक वास्तवही अंती सर्वस्वी स्वतंत्र असलेल्या वास्तवांचेच बनलेले असले पाहिजे.

ह्या मताच्या स्पष्टीकरणार्थ आपण एक स्थूल प्रतिरूप (model) वापरू या. आपण अशी कल्पना करू या की एकूण न (कोणतीही विवक्षित संख्या) सार्थ पारमाण्विक विधाने आहेत, म्हणजे अर्थात् ती एकतर तुल्ययोगी वास्तवांचे यथार्थ वर्णन करणारी (म्हणून सत्य) आहेत किंवा यथार्थ वर्णन न करणारी (म्हणून असत्य) आहेत. तर अशा परिस्थितीत आपण जगाचे पूर्ण वर्णन पारमाण्विक विधानांच्या पूर्ण परिगणनेने (enumeration) करू शकतो. यात पारमाण्विक वास्तवांचे प्रतिपादन करणारी आणि पारमाण्विक वास्तवांचे प्रतिपादन न करणाऱ्या विधानांचे नकार (negation) इतकी विधाने येतील. समजा एकूण तीनच पारमाण्विक विधाने आहेत. तर जगाचे संपूर्ण वर्णन पुढील आठ वर्णनांपैकी कोणते तरी एक असेल : प आणि फ आणि ब, किंवा प आणि फ आणि ब नाही, किंवा प आणि फ नाही आणि ब, किंवा .... सामान्य नियम सांगायचा तर जर न पारमाण्विक विधाने असतील तर एकूण $२^{न}$ इतकी शक्य जगे वर्णिता येतील, आणि त्यांपैकी कोणते तरी एक विद्यमान जग असेल.

यात्रमाणे जगाची रचना भाषेच्या रचनेशी एकरूप आहे असे परमाणुवादी दाखवितो. हाच रसेलचा तार्किकीय परमाणुवादी अतिभौतिकीय सिद्धांत होय. याच सिद्धांताचे सविस्तर निरूपण पुढील व्याख्यानात त्याने क्रमशः केले आहे.

–अनुवादक.

पुढील वाचनासाठी :

(1) J. O. Urmson : *Philosophical Analysis*, (Oxford, 1956).

(2) John Passmore : *A Hundred Years of Philosophy*, (Duckworth, 1957).

(3) G. J. Warnock : *English Philosophy since 1900* (Oxford, 1958).

* * *

तार्किकीय परमाणुवादाचे तत्त्वज्ञान

पुढे आलेला मजकूर म्हणजे गॉर्डन स्क्वेअर, लंडन येथे १९१८ च्या आरंभीच्या महिन्यांत दिलेल्या आठ व्याख्यानांची संहिता आहे. ही व्याख्याने बऱ्याच मोठ्या प्रमाणात माझा मित्र आणि पूर्वीचा शिष्य लुड्विग व्हिट्गेन्स्टाइन याच्याकडून मी ज्या शिकलो अशा काही कल्पनांचे स्पष्टीकरण करण्यात गुंतली आहेत. ऑगस्ट १९१४ पासून त्याच्या मतांविषयी काहीही कळण्याची संधी मला मिळालेली नाही, एवढेच नव्हे तर तो जिवंत आहे की मेला आहे हेही मला माहीत नाही. म्हणून या व्याख्यानांत जे विवेचन येणार आहे त्याची जबाबदारी त्यांतील अनेक उपपत्ती मुळात सुचविण्यापलीकडे त्याची नाही.[1]

अनुक्रमणिका

१. वास्तवे आणि विधाने

२. विशेष, विधेये आणि संबंध

३. पारमाण्विक आणि आण्विक विधाने

---

१. हा परिच्छेद पुढील आठ व्याख्याने The MONIST या तात्त्वज्ञानिक नियतकालिकाच्या तीन अंकांत १९१८ साली प्रसिद्ध झाली त्यांना प्रस्तावना म्हणून लिहिला होता. – अनुवादक

अनुक्रमणिका

४. ज्यांत एकाहून अधिक क्रियापदे आहेत अशी विधाने; विश्वास, इ.
५. सामान्य विधाने आणि अस्तित्व
६. वर्णने आणि अपूर्ण संकेत
७. कोटिविषयक उपपत्ती आणि संकेतव्यापार; वर्ग.
८. अतिभौतिकीय परिशिष्ट : काय आहे

१. वास्तवे आणि विधाने

ही जी व्याख्यानमाला मी आता गुंफण्याला आरंभ करीत आहे तिला मी तार्किकीय परमाणुवादाचे तत्त्वज्ञान असे नाव दिले आहे. त्या शीर्षकाने मला जे अभिप्रेत आहे त्याविषयी दोन शब्द बोलून आरंभ करणे उचित होईल असे मला वाटते. ज्या प्रकारच्या तत्त्वज्ञानाचा मला पुरस्कार करायचा आहे आणि ज्याला मी तार्किकीय परमाणुवाद असे नाव देतो, ते गणिताच्या तत्त्वज्ञानासंबंधी विचार करीत असताना स्वीकारणे मला भाग पडले, परंतु त्या दोहोंत निश्चित तार्किकीय अनुबंध कितपत आहे हे नेमकेपणाने सांगणे मला कठीण जाईल. या व्याख्यानांत मी सांगणार असलेल्या गोष्टी प्रामुख्याने माझी वैयक्तिक मते आहेत, आणि त्याहून त्या अधिक काही आहेत असा दावा मी करीत नाही.

मी **गणिताचे सिद्धांत** (*Principles of Mathematics*) या पुस्तकात जे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे ते असे की जेव्हा आपण गणिताचे विश्लेषण करतो तेव्हा ते सर्व विवेचन आपण तर्कशास्त्राकडे आणतो. ते सारे अतिशय नेमक्या आणि आकारिक अर्थाने तर्कशास्त्राकडे परत येते. या व्याख्यानांत जे गणितीय तत्त्वज्ञानातून निष्पन्न होते असे मला वाटते—म्हणजे काटेकोर अर्थाने तार्किकीय रीत्या नव्हे, तर जसजसे आपण विचार करतो तसतसे जे आकारास येते या अर्थाने—अशा एका तार्किकीय मताची आणि त्याच्या आधाराने एका अतिभौतिकीची (metaphysics) रूपरेषा काहीशा संक्षिप्त आणि काहीशा असमाधानकारक स्वरूपात मांडण्याचा प्रयत्न मी करणार आहे. ज्या तर्कशास्त्राचा मी पुरस्कार करणार आहे ते परमाणुवादी आहे—म्हणजे हेगेलच्या अनुयायांच्या एकवादी तर्कशास्त्राच्या ते विरुद्ध आहे. जेव्हा मी माझे तर्कशास्त्र परमाणुवादी आहे असे म्हणतो तेव्हा जगात अनेक भिन्न भिन्न वस्तू आहेत ही सामान्य समजूत मीही स्वीकारतो असे मला म्हणायचे असतें; जगातील दृश्य अनेकता एकाच अविभाज्य सताच्या मिथ्या विभाजनातून उद्भवलेली केवळ मिथ्या अंगे आहेत हे मला मान्य नाही. यावरून हे निष्पन्न होते की ज्या प्रकारच्या तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कार करण्याची माझी इच्छा आहे त्याच्या समर्थनातील बराच मोठा भाग विश्लेषणाच्या प्रक्रियेच्या समर्थनाचा असावा लागेल. विश्लेषणाची प्रक्रिया म्हणजे मिथ्याकरण होय, जेव्हा आपण एखाद्या समवेत (concrete) सकलाचे (whole) विश्लेषण करतो, तेव्हा आपण त्याचे मिथ्याकरण करतो, आणि म्हणून विश्लेषणाची फलिते सत्य नसतात असे वारंवार सांगितले जाते. परंतु हे मत बरोबर आहे असे मला वाटत नाही. मला असे अर्थातच म्हणायचे नाही, आणि कोणी तसे प्रतिपादन करणार नाही, की विश्लेषणानंतर सर्व काही विश्लेषणापूर्वी होते तसेच राहते. असे असते तर विश्लेषणाने काहीच साध्य झाले नसते. जी मते मला मान्य नाहीत त्यांचा समाचार विवादाने, त्यांच्याविरुद्ध युक्तिवाद करून, घेण्याचा माझा विचार नाही; ते मी त्या विषयासंबंधी मला सत्य वाटणारी मते प्रत्यक्ष प्रतिपादून आणि पूर्णपणे निःसंदेह अशा प्रदत्तांपासून (data) ती अपरिहार्यपणे निष्पन्न होतात हे दाखविण्याचा सतत प्रयत्न करून करणार आहे. मी जेव्हा 'अनिषेध्य प्रदत्तां'–(undeniable data) बद्दल बोलतो तेव्हा 'सात्यप्रदत्ते' या वचनाशी (expression) ते वचन समानार्थी मानण्यात येऊ नये, कारण 'अनिषेध्य' हे मानसशास्त्रीय पद आहे आणि 'सत्य' मात्र तसे नाही. मी जेव्हा म्हणतो की अमुक एक गोष्ट अनिषेध्य आहे तेव्हा त्या गोष्टीचा कोणी निषेध करणार नाही असा माझा अभिप्राय असतो; याच्यावरून असे निष्पन्न होत नाही की सर्व ती सत्य आहे असे मानतात. परंतु त्यावरून एवढे मात्र निष्पन्न होते की आपण सर्व ती सत्य मानू—आणि यापेक्षा सत्याच्या अधिक जवळ आपल्याला जाता येईल असे दिसत नाही. जेव्हा आपण कोणत्याही प्रकारच्या ज्ञानमीमांसेचा

अनुक्रमणिका

(theory of knowledge) विचार करीत असतो तेव्हा आपण थोड्याफार प्रमाणात एका अनिवार्य (unavoidable) अहंनिष्ठेशी बांधलेले असतो, कारण आपला प्रश्न जगाविषयीचे सत्य काय आहे हा नसून ' जगाविषयी मला काय ज्ञात होऊ शकते ? ' हा असतो. कोणत्याही प्रकारच्या युक्तिवादाची सुरवात आपल्याला सत्य वाटणाऱ्या कशापासून तरी आपल्याला करावी लागते; आपल्याला जर ते सत्य वाटत असेल तर आणखी काही करण्याची जरूर नसते. आपण आपल्याबाहेर जाऊन आपल्याला जे सत्य वाटते ते सत्य आहे की नाही याचा अवकृष्टरीत्या (abstractly) विचार करू शकत नाही; जेव्हा आपली एखादी समजूत (belief) इतर काही समजुतींमुळे बदलते अशा एखाद्या विशिष्ट प्रकरणीच आपण हे करू शकतो.

मी माझ्या मताला तार्किकीय परमाणुवाद म्हणतो याचे कारण विश्लेषणातून शेवटी हाती लागणारे जे अवशेष परमाणू म्हणून मला अभिप्रेत आहेत ते तार्किकीय परमाणू आहेत, भौतिक (physical) परमाणू नव्हेत. त्यांच्यापैकी काही मी ज्यांना 'विशेष' म्हणतो ते असतील—उदा. रंगाचे लहान विस्तार किंवा आवाज यासारख्या वस्तू, क्षणजीवी वस्तू—तर काही विधेये किंवा संबंध इत्यादि असतील. मुद्दा असा की ज्या परमाणूप्रत मला पोचायचे आहे तो तार्किकीय विश्लेषणाचा परमाणू आहे, भौतिक विश्लेषणाचा परमाणू नव्हे.

तत्त्वज्ञानातील ही एक काहीशी चमत्कारिक गोष्ट आहे की जी प्रदत्ते आरंभी अनिषेध्य वाटतात ती नेहमीच काहीशी संदिग्ध (vague) आणि अनेकार्थी (ambiguous) असतात. उदा. आपण म्हणू शकतो की ' या खोलीत या क्षणी बरीच माणसे आहेत'. हे एका अर्थी अनिषेध्य आहे. परंतु जेव्हा आपण ही खोली म्हणजे काय आहे, एखाद्या मनुष्याने एखाद्या खोलीत असणे म्हणजे काय, आणि आपण एक मनुष्य दुसऱ्या मनुष्यापासून वेगळा कसा दाखविणार आहो, इत्यादींची व्याख्या देण्याचा प्रयत्न करू लागतो, तेव्हा आपल्या लक्षात येते की आपण जे म्हणालो ते अतिशय संदिग्ध आहे, आणि वस्तुतः आपला अभिप्राय काय होता हे आपल्यालाच माहीत नाही. ज्या ज्या गोष्टीसंबंधी आपण आपाततः निःशंक असतो, तिचा अभिप्राय आपल्याला माहीत नसतो, आणि तिचे काटेकोर प्रतिपादन एकदा केले की मग ती खरी की खोटी याविषयी आपला निश्चय निदान आपाततः होत नाही ही काहीशी असामान्य गोष्ट आहे. तत्त्वज्ञानाच्या न्याय्य (sound) चिंतनाच्या प्रक्रियेचे स्वरूप माझ्या मतानुसार असे आहे की तिच्यात आपण ज्यांच्याविषयी अगदी निःशंक असतो अशा उघड संदिग्ध, अनेकार्थी गोष्टीपासून आरंभ करून चिंतन आणि विश्लेषण यांनी त्या आरंभीच्या संदिग्ध गोष्टीत ज्या अनुस्यूत आहेत असे दाखविले जाते अशा काटेकोर, स्पष्ट आणि निश्चित गोष्टींकडे जातो. जर मला वेळ असता, आणि मला आहे त्याहून अधिक ज्ञान असते, तर मी संदिग्धतेच्या संकल्पनेलाच एक सबंध व्याख्यान वाहिले असते. बहुतेक लोकांच्या लिखाणावरून संदिग्धता आपल्याला वाटेल त्याहून ज्ञानमीमांसेत कितीतरी अधिक महत्त्वाची आहे असे मला वाटते. आपण जोपर्यंत तिला काटेकोर करण्याचा प्रयत्न करीत नाही तोपर्यंत प्रत्येकच गोष्ट थोडीबहुत संदिग्ध असते, आणि कुठलीही काटेकोर गोष्ट आपल्या नेहमीच्या विचारविषयांपासून इतकी दूर असते की आपला विचार काय आहे ते सांगताना आपल्याला वस्तुतः अभिप्रेत असलेली गोष्ट तशी (काटेकोर) गोष्ट आहे हे आपल्याला क्षणभरही खरे वाटणार नाही.

मी ज्या चिंतनाच्या आणि विश्लेषणाच्या पद्धतीविषयी बोलत आहे तिच्या साह्याने जेव्हा आपण संदिग्धाकडून परिच्छिन्नाकडे (precise) जातो तेव्हा त्यात चुकीचा धोका सदैव असतो. जर मी या खोलीत अमुक इतकी माणसे आहेत या विधानापासून आरंभ केला आणि मग ते विधान परिच्छिन्न करायला लागलो, तर त्यात पुष्कळ धोके पत्करावे लागतील, आणि जे कोणते परिच्छिन्न विधान मी करीन ते मुळी सत्यच नाही असा पुष्कळ संभव राहील. तेव्हा या संदिग्ध अनिषेध्य गोष्टीपासून आरंभ करून ज्यांच्यात आरंभबिंदूची अनिषेध्यता कायम राहिली आहे अशा परिच्छिन्न गोष्टीपर्यंत पोहोचण्याचा सोपा किंवा साधा उपाय नाही. आपण ज्यांच्यापाशी पोचतो ती परिच्छिन्न विधाने त्यांच्यावर तुम्ही जी व्यवस्था उभाराल तिची





तार्किकीय साधके (premisses) असू शकतील; पण ती ज्ञानमीमांसेची साधके होणार नाहीत. ज्याच्यापासून आपले ज्ञान वस्तुतः उद्भवले आहे ते, आणि जर आपल्याला पूर्ण ज्ञान असेल तर ज्याच्यापासून आपण त्याचे निष्पादन करू ते, यांच्यामधील भेद ओळखणे महत्त्वाचे आहे. त्या दोन अगदी वेगळ्या गोष्टी आहेत. एखादा तार्किक (logician) ज्याप्रकारचे विधान आपल्या शास्त्राचे साधक म्हणून घेईल ते ज्या गोष्टी प्रथमतः ज्ञात होतात, किंवा सर्वांत सुलभतेने ज्ञात होतात त्यांच्या जातीचे नसते : ते असे विधान असते की ज्यात परम निगामी सामर्थ्य, परम सयुक्तिकता आणि नेमकेपणा आहे; पण असे विधान आपल्या ज्ञानाचा ज्यापासून आरंभ होतो त्या प्रत्यक्ष साधकांहून अगदी भिन्न असते. आपण जेव्हा ज्ञानमीमांसेच्या साधकांविषयी बोलतो, तेव्हा आपण कोणत्याही विषयनिष्ठ (objective) गोष्टींसंबंधी बोलत नसतो, तर जे व्यक्तिपरत्वे बदलणारे असते त्याच्याविषयी आपण बोलत असतो. कारण एका मनुष्याच्या ज्ञानमीमांसेची साधके दुसऱ्या मनुष्याच्या ज्ञानमीमांसेची साधके असणार नाहीत. एका मोठ्या संप्रदायात असे मानण्याची एक प्रबळ प्रवृत्ति आहे की आपण जेव्हा आपल्याला जे ज्ञात आहे त्याच्याविषयी तत्त्वज्ञानात्मक चिंतन करतो तेव्हा आपण आपली साधके आपण आहोत त्या बिंदूच्या पलीकडे अनिश्चित आणि संदिग्ध यांच्या प्रांतात मागे मागे शोधत थेट बालक किंवा वानर यापर्यंत पोचले पाहिजे, आणि **आपल्याला** ज्ञात आहे असे दिसणारे काहीही— पण जे मानसशास्त्रज्ञाच्या मते आपला आधीचा विचार, विश्लेषण आणि चिंतन यांचे फलित असते— आपल्या स्वतःच्या ज्ञानाचे साधक म्हणून वस्तुतः घेता कामा नये. ही उपपत्ति फार मोठ्या प्रमाणावर स्वीकारली गेली आहे आणि तिचा उपयोग ज्या प्रकारच्या वैश्लेषिक विचार मी पुरस्कारतो आहे त्याच्याविरुद्ध केला जातो. मला असे वाटते की जेव्हा आपला उद्देश मनाचा इतिहास किंवा विकास यांचाच केवळ अभ्यास करण्याचा नसतो, तर जगाचे स्वरूप निश्चित करण्याचा असतो, तेव्हा आपण जेथे आहोत त्या बिंदूच्या मागे जाण्याची काही गरज नाही. बालक किंवा वानर यांच्या अवस्थेतील संदिग्धतेकडे जाण्याची आपल्याला गरज नाही, कारण आपल्या स्वतःच्या अवस्थेतील संदिग्धतेने पुरेशा अडचणी उपस्थित केलेल्या असतात. या ठिकाणी आपल्याला तत्त्वज्ञानात सतत उद्भवणाऱ्या अडचणींपैकी एकीला —म्हणजे जिथे दोन अंतिम पूर्वग्रहांचा झगडा चालू असतो आणि जिथे युक्तिवाद निवृत्त होतात अशा अडचणीला—तोंड द्यावे लागते. एका बाजूला असे मानणारे मन असते की ज्याला प्राथमिक अनुभव म्हणतात तो चिंतनशील व्यक्तींच्या अनुभवापेक्षा ज्ञानाचा अधिक श्रेष्ठ मार्गदर्शक आहे, आणि दुसऱ्या बाजूला याच्या नेमका विरुद्ध दृष्टिकोण स्वीकारणारे मन असते. या मुद्द्यावर मला कसलाही युक्तिवाद शक्य दिसत नाही. कोणाही सुशिक्षित मनुष्याचे पाहणे, ऐकणे, स्पर्शणे, इत्यादि सर्व एखाद्या लहान अर्भकाच्या किंवा पशूच्या क्रियांहून अतिशय भिन्न असतात, आणि त्याची जग अनुभवण्याची आणि त्याच्याविषयी विचार करण्याची सबंध रीत एखाद्या अधिक प्राथमिक अनुभवापेक्षा कितीतरी जास्त विश्लेषणात्मक असते हे अगदी उघड आहे. ज्या गोष्टी आपण कोणत्याही विश्लेषणव्यापारात साधक म्हणून घेतल्या पाहिजेत त्या म्हणजे ज्या **आपल्याला**— इथे आणि आत्ता, आपण आहोत त्या स्थितीत— अनिषेध्य दिसतात त्याच आहेत, आणि देकार्तने स्वीकारलेल्या पद्धतीच्या प्रकारची पद्धत एकंदरीत बरोबर आहे असे मला वाटते; म्हणजे आपण सर्व गोष्टींच्याविषयी संदेह बाळगून आरंभ करावा, आणि त्याच गोष्टी राखून ठेवाव्यात की ज्यांच्या सुस्पष्टपणामुळे आणि सुव्यक्तपणामुळे आपला त्यांच्याविषयीचा संदेह टिकत नाही; आपण काही केल्या प्रमादात पडू शकणार नाही अशी आपली खात्री असते म्हणून नव्हे, कारण जी कोणत्याही प्रमादाच्या शक्यतेपासून आपले रक्षण करील अशी पद्धत अस्तित्वात नाही. पूर्ण सुरक्षिततेची इच्छा हा एक सापळा असून त्यात आपण सतत सापडत असतो; परंतु ती इच्छा इतरत्र जितकी असमर्थनीय आहे तितकीच ज्ञानाच्या क्षेत्रातही आहे. तरीही हे सर्व मान्य करूनही देकार्तची पद्धत एकंदरीने आरंभ करण्याकरिता निर्दोष आहे.

म्हणून मी करणार असलेल्या कोणत्याही युक्तिवादाच्या सुरवातीला मी अगदी हास्यास्पद वाटतील

इतक्या उघड असलेल्या प्रदत्तांचा हवाला देणार आहे. त्यात जे तत्त्वज्ञानात्मक कौशल्य अवश्य असेल ते विपुल चिंतन आणि विश्लेषण यांना खाद्य पुरविणारी प्रदत्ते निवडण्याचे आणि त्यांचे चिंतन आणि विश्लेषण करण्याचे.

आतापर्यंत मी जे बोललो ते प्रस्तावनेदाखल होते.

पहिले उघड सत्य ज्याकडे मला आपले लक्ष आकृष्ट करायचे आहे—आणि ज्यांना मी उघड सत्ये म्हणतो त्या गोष्टी इतक्या उघड आहेत की त्यांचा उल्लेख करणेही हास्यास्पद होईल याविषयी आपण सर्व सहमत व्हाल अशी मला आशा वाटते—ते हे की जगात वास्तवे (facts) आहेत, आपल्याला त्यांच्याबद्दल काहीही वाटले तरी ती आहेत तीच आहेत; आणि तसेच समजुतीही (beliefs) आहेत, ज्यांचा निर्देश वास्तवांकडे असतो, आणि ज्या वास्तवांच्या अनुरोधाने सत्य किंवा असत्य ठरतात. प्रथम मी आपल्याला मला 'वास्तव' या शब्दाने जे अभिप्रेत आहे त्याचे एक प्रारंभिक स्पष्टीकरण देण्याचा प्रयत्न करतो. काटेकोर व्याख्या देण्याचा माझा इरादा नाही; मी फक्त असे स्पष्टीकरण देणार आहे की मी कशाविषयी बोलतो आहे ते आपल्या लक्षात येईल. मी जेव्हा एखाद्या वास्तवाविषयी बोलतो तेव्हा मला अभिप्रेत असलेली गोष्ट म्हणजे जिच्यामुळे विधान खरे किंवा खोटे ठरते त्याप्रकारची गोष्ट. जर मी 'आता पाऊस पडत आहे' असे म्हणालो तर मी जे म्हणालो ते हवामानाच्या एका अवस्थेत खरे असते आणि इतर अवस्थांत खोटे असते. हवामानाच्या ज्या अवस्थेमुळे माझे विधान खरे (किंवा खोटे, जसे ते असेल त्याप्रमाणे) होते तिला मी 'वास्तव' म्हणेन. जर मी म्हणालो की 'सॉक्रेटीस मृत आहे' तर माझे विधान अथेन्समध्ये फार पूर्वी घडलेल्या एका शरीरशास्त्रीय घटनेमुळे खरे होईल. जर मी म्हणालो की 'गुरुत्वाकर्षण अंतराच्या व्यस्त प्रमाणात असते' तर माझे विधान एका ज्योतिःशास्त्रीय वास्तवामुळे खरे होईल. जर मी म्हणालो की 'दोन आणि दोन चार होतात' तर माझे म्हणणे गणितीय वास्तवामुळे खरे होईल. उलट जर मी म्हणालो की 'सॉक्रेटीस जिवंत आहे', किंवा 'गुरुत्वाकर्षण अंतराच्या समप्रमाणात असते', किंवा 'दोन आणि दोन पाच होतात', तर माझी आधीची विधाने ज्या वास्तवांमुळे सत्य झाली होती त्याच वास्तवांमुळे माझी ही नवीन विधाने असत्य होतील.

मी जेव्हा वास्तवांविषयी बोलतो तेव्हा एखादी अस्तित्वात असलेली सॉक्रेटीस, पाऊस किंवा सूर्य यासारखी विशिष्ट वस्तू मला अभिप्रेत नसते हे आपण लक्षात घ्यावे अशी माझी इच्छा आहे. सॉक्रेटीस स्वतः कोणतेही विधान खरेही करीत नाही आणि खोटेही करीत नाही. आपल्याला वाटेल की सॉक्रेटीस स्वतः एकटाच 'सॉक्रेटीस होता' या विधानाला सत्यत्व देऊ शकेल, पण वस्तुतः ती चूक होईल. त्यांत एक गोंधळ असून तो मी माझ्या सहाव्या व्याख्यानात जेव्हा मी अस्तित्वाच्या संकल्पनेचा विचार करीन तेव्हा स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न करीन. सॉक्रेटीस* स्वतः, किंवा कोणतीही विशिष्ट वस्तू एकटचाने कोणतेही विधान सत्य किंवा असत्य करू शकत नाही. 'सॉक्रेटीस मृत आहे' आणि 'सॉक्रेटीस जिवंत आहे' ही दोन्ही सॉक्रेटीसविषयीची विधाने आहेत. त्यांपैकी एक खरे आहे आणि दुसरे खोटे आहे.

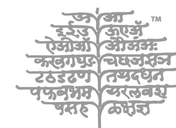
ज्याला मी वास्तव म्हणतो ती गोष्ट व्यक्त करायला एक सबंध वाक्य लागते, 'सॉक्रेटीस' सारखे एखादे नाम त्याला पुरेसे होत नाही. जेव्हा एकाच शब्दाने वास्तव व्यक्त होते, उदा. 'आग !' किंवा 'लांडगा !', तेव्हा ते अप्रकट संदर्भामुळे होते, आणि त्या वास्तवाचे पूर्ण व्यक्तीकरण करण्याकरिता नेहमी एक सबंध वाक्य लागते. उदा. जेव्हा आपण म्हणतो की अमुक वस्तूच्या ठिकाणी अमुक धर्म आहे, किंवा तिचा दुसऱ्या अमुक वस्तूशी अमुक संबंध आहे, तेव्हा आपण वास्तवे व्यक्त करीत असतो; पण ज्या वस्तूच्या ठिकाणी तो धर्म असतो, किंवा जिचा तो संबंध असतो, त्या वस्तूला मी 'वास्तव' म्हणत नाही.

वास्तवे ही वस्तुनिष्ठ [किंवा ज्ञनिरपेक्ष] (objective) जगाचे भाग आहेत हे लक्षात घेणे

---

* मी या ठिकाणी या क्षणापुरता सॉक्रेटीसला 'विशेष' समजतो आहे. पण त्याला आपल्याला पुस्ती जोडावी लागेल हे लवकरच आपल्या लक्षात येईल.

अनुक्रमणिका





महत्त्वाचे आहे. काही विशेष प्रकरणे सोडून दिली तर त्या आपल्या विचारांनी किंवा समजुतींनी निर्मिलेल्या गोष्टी नव्हेत. एक उघड सत्य म्हणून ही गोष्ट आपल्यासमोर मांडतो; परंतु आपण थोडे जरी तत्त्वज्ञान वाचले असले तरी असे विधान आपल्या विवक्षित भूमिकेचे अभिव्यंजन करू शकण्यापूर्वी आणखी किती स्पष्टीकरणे द्यावी लागतील हे आपल्याला अर्थातच माहीत असेल. मला जोर द्यायचा आहे तो या गोष्टीवर की बाह्य जगाचे-- जे जग जाणण्याचा ज्ञानाचा उद्देश असतो त्याचे-- संपूर्ण वर्णन केवळ अनेक विशेषांनी करता येत नाही, तर त्याकरिता ज्याप्रकारच्या गोष्टी व्यक्त करण्याकरिता वाक्य लागते त्याप्रकारची वास्तवेही हिशेबात घ्यावी लागतात, आणि म्हणून ही (वास्तवे) विशिष्ट टेबले आणि खुर्च्या यांच्याइतकेच वास्तव जगाचे भाग आहेत. मानसशास्त्र सोडून अन्यत्र आपली बहुतेक विधाने आपली मनोऽवस्था व्यक्त करण्याकरिता आपण करीत नाही; मात्र हे खरे आहे की पुष्कळदा ती हेच तेवढे करण्यात यशस्वी होतात. आपला उद्देश त्यांच्याद्वारा वास्तवे व्यक्त करण्याचा (आणि ती मानसशास्त्रीय वास्तवे नसतील तेव्हा) बाह्य जगाविषयीची वास्तवे व्यक्त करण्याचा असतो. आपण जेव्हा खरे बोलतो आणि जेव्हा खोटे बोलतो त्या दोन्ही प्रसंगी त्यात वास्तवे अनुस्यूत असतात. जेव्हा आपण बोललेली गोष्ट असत्य असते तेव्हा ती ज्याच्यामुळे असत्य होते ते एक ज्ञनिरपेक्ष वास्तव असते, आणि तसेच आपण बोललेली गोष्ट सत्य असते तेव्हाही ती एका ज्ञनिरपेक्ष वास्तवामुळेच सत्य होते.

वास्तवांचे पुष्कळ भिन्न प्रकार आहेत आणि नंतरच्या व्याख्यानांत त्या वास्तवांचे काही प्रमाणात वर्गीकरण आपल्याला करावयाचे आहे. सर्व वास्तवे बव्हंशी सारखीच असतात असे आपल्याला वाटू नये म्हणून मी सुरवातीलाच वास्तवांच्या काही प्रकारांचा निर्देश करतो : काही वास्तवे विशेष आहेत, उदा. 'हे पांढरे आहे'; तर काही वास्तवे सामान्य आहेत, उदा. 'सर्व मनुष्य मर्त्य आहेत'. सामान्य आणि विशेष यांच्यातील भेद अर्थातच अतिशय महत्त्वाचा आहे. येथेही आपण जगाचे संपूर्ण वर्णन केवळ विशेष वास्तवांच्या साह्याने देऊ शकू असे मानण्यात फार मोठी चूक होईल. समजा की आपण सबंध विश्वातील प्रत्येक विशेष वास्तवाची नोंद घेण्यात यशस्वी झालो, आणि आता जगात कोठेही असे विशेष वास्तव राहिलेले नाही की ज्याची नोंद आपण घेतली नाही. तरी जोपर्यंत आपण त्याला 'ही जी यादी मी केली आहे तिच्यात सर्व विशेष वास्तवे आली आहेत' या विधानाची जोड देत नाही तोपर्यंत आपले विश्वाचे वर्णन पूर्ण होणार नाही. तेव्हा विशेष वास्तवांबरोबरच सामान्य वास्तवेही घेतल्याशिवाय आपण विश्वाचे पूर्ण वर्णन करू शकत नाही. दुसरा एक करण्यास काहीसा कठीण असा भेद म्हणजे अस्तिवाचक आणि नास्तिवाचक वास्तवांचा. उदा. 'साक्रेटीस जिवंत होता' --अस्तिवाचक वास्तव, आणि 'सॉक्रेटीस जिवंत नाही' --नास्तिवाचक वास्तव.* परंतु हा भेद परिच्छिन्नपणे (precisely) मांडणे कठीण आहे. यानंतर विशिष्ट वस्तू, विशिष्ट गुण आणि विशिष्ट संबंध यांच्याविषयीची वास्तवे आहेत, आणि त्याशिवाय तर्कशास्त्रात असतात त्याप्रकारची संपूर्ण सामान्य वास्तवे--ज्यांत विद्यमान (actual) जगातील एकाही घटकाचा, एकाही विशिष्ट वस्तूचा, विशिष्ट गुणाचा किंवा विशिष्ट संबंधाचा उल्लेख नसतो, खरे म्हणजे कशाचाच उल्लेख नसतो. तार्किकीय विधानांचे हे एक लक्षण आहे की ती कशाचाही उल्लेख करीत नाहीत. अशा प्रकारचे एक विधान पुढील आहे : 'जर एक वर्ग दुसऱ्याचा भाग असेल तर पहिल्याचा सदस्य असलेले पद दुसऱ्याचाही सदस्य होईल.' शुद्ध तार्किकीय विधानाच्या प्रतिपादनात जे शब्द येतात ते सर्व खरोखर विन्यासशास्त्रीय (syntax) असतात. ते केवळ आकार किंवा अनुबंध व्यक्त करणारे शब्द असतात, ते ज्या विधानात येतात त्याच्या कोणत्याही घटकाचा उल्लेख ते करीत नाहीत. ही गोष्ट अर्थातच सिद्ध करावी लागेल; मी ती स्वयंसिद्ध म्हणून मांडीत नाही. यानंतर एकेकटच्या वस्तूच्या धर्माविषयीची वास्तवे आहेत, आणि दोन किंवा तीन किंवा जास्त वस्तूंमधील संबंधाविषयीची वास्तवे

* नास्तिवाचक वास्तवांची आणखी चर्चा पुढे एका व्याख्यानात येईल.

अनुक्रमणिका

आहेत; आणि याशिवाय जगातील काही वास्तवांची भिन्न भिन्न उद्दिष्टांसाठी उपयुक्त असणारी भिन्न भिन्न वर्गीकरणेही आहेत.

वास्तवांचे सत्य वास्तवे आणि असत्य वास्तवे असे द्वैत नसून वास्तवे केवळ असतात हे उघड आहे. सर्व वास्तवे सत्य असतात असे म्हणणे अर्थातच चुकीचे होईल. ते चुकीचे होईल कारण सत्य आणि असत्य परस्परापेक्षी आहेत; आपण एखाद्या गोष्टीला सत्य तेव्हाच म्हणू शकतो की जेव्हा ती असत्य असणे **शक्य** असेल. वास्तव हे सत्य किंवा असत्य यांपैकी काहीही नसते. येथून आपण प्रतिपादने (statements) किंवा विधाने (propositions) किंवा अवधारणे (judgements) म्हणजे ज्यांच्या ठिकाणी सत्य आणि असत्य यांचे द्वैत असते अशा सर्व गोष्टी -- यांच्याकडे येतो. तर्कशास्त्राच्या उद्दिष्टांसाठी (पण मला वाटते ज्ञानमीमांसेच्या उद्दिष्टांसाठी नव्हे) सत्य आणि असत्य यांच्या द्वैताचे नमुनेदार वाहन म्हणून विधानावर लक्ष केंद्रित करणे स्वाभाविक आहे. आपण असे म्हणू शकतो की विधान म्हणजे निवेदक (indicative) आकाराचे वाक्य, काहीतरी प्रतिपादणारे वाक्य, काही विचारणारे, आज्ञा करणारे किंवा इच्छा व्यक्त करणारे वाक्य नव्हे. ते या प्रकारच्या वाक्यापूर्वी 'that' हा शब्द जोडून होणारे वाक्य असते असेही आपण म्हणू शकतो. उदा. 'that Socrates is alive', 'That two and two are four', 'That two and two are five', किंवा याप्रकारचे काहीही विधान होईल.

विधान हा एक संकेत (symbol) आहे. त्यात स्वत: संकेत असलेले भाग आहेत या अर्थाने तो मिश्र संकेत आहे. ज्याला स्वत: संकेत असलेले भाग असतात तो, अशी मिश्र संकेताची व्याख्या करता येईल. ज्या वाक्यात अनेक शब्द आहेत त्यातील शब्द स्वत: संकेत असतात, आणि त्यांनी बनलेले वाक्य याअर्थी मिश्र संकेत असते. संकेतव्यापाराच्या उपपत्तीला तत्त्वज्ञानात बरेच महत्त्व आहे--मला एके काळी वाटे त्यापेक्षा पुष्कळच जास्त महत्त्व आहे. हे महत्त्व बहुश: पूर्णपणे नकारात्मक आहे असे मला वाटते; म्हणजे आपण जर संकेतांविषयी बरेच जागरूक नसलो, जर संकेत आणि संकेतित गोष्ट यांचा संबंध आपल्याला पुरेसा अवगत नसेल, तर जे धर्म वस्तुतः केवळ संकेतांत आहेत त्यांचा आरोप आपण वस्तूंवर करीत आहोत असे आपल्या लक्षात येईल यात ते महत्त्व आहे. ह्याचा विशेष संभव अर्थातच तात्त्वज्ञानिक तर्कशास्त्रासारख्या अतिशय अवकृष्ट अभ्यासात असतो, कारण ज्या विषयाचा आपण विचार करतो आहोत असे मानले जाते तो इतका कठीण आणि निसरडा (elusive) असतो की ज्या कोणी त्याचा विचार करण्याचा प्रयत्न केला असेल त्याला हे माहीत असते की आपण त्याच्याविषयी सहा महिन्यांतून एकदा जेमतेम अर्ध्या मिनिटापेक्षा जास्त विचार करू शकत नाही. बाकीच्या वेळी आपण संकेतांचा विचार करतो, कारण ते इंद्रियगोचर असतात, पण ज्या वस्तूचा आपण विचार करतो असे मानले जाते ती विलक्षण कठीण असते, आणि आपण बहुधा तिचा विचार करण्यात यशस्वी होत नाही. खरा समर्थ तत्त्वज्ञ तो की जो त्याच्याविषयी सहा महिन्यांतून एकदा एक मिनिटभर विचार करतो. असमर्थ तत्त्वज्ञ ते कधीच करीत नाहीत. म्हणून संकेतव्यापाराच्या मीमांसेला काही महत्त्व आहे, कारण तिच्या अभावी संकेताचे धर्म वस्तूंचेच धर्म आहेत असे आपण नक्कीच समजलो असतो. संकेतव्यापाराच्या मीमांसेच्या इतरही चित्तवेधक बाजू आहेत. संकेतांचे अनेक प्रकार आहेत. संकेत आणि संकेतित वस्तू यांच्या संबंधाचेही अनेक प्रकार आहेत, आणि ते न ओळखल्यामुळे अतिशय गंभीर तर्कदोष उद्भवतात. कोटींच्या (types) संदर्भात ज्या प्रकारच्या व्याघातांविषयी मी पुढे एका व्याख्यानात बोलणार आहे ते सर्व व्याघात संकेतव्यापारांतील चुकांमुळे, जिथे एका प्रकारचा संकेत असायला हवा तिथे दुसऱ्याच प्रकारचा संकेत वापरल्यामुळे, उद्भवणारे आहेत. तत्त्वज्ञानात परम मूलतत्त्वे म्हणून समजल्या गेलेल्या काही कल्पना संकेतव्यापारातील चुकांमुळे उद्भवलेल्या आहेत असे मला वाटते; उदा. अस्तित्वाची (existence) किंवा सत्तेची (reality) कल्पना. ह्या दोन शब्दांनी तत्त्वज्ञानात चर्चिल्या गेलेल्या विषयांपैकी पुष्कळच निर्दिष्ट होतात. प्रत्येक विधान सबंध सत्तेचे वर्णन असते असे एक मत आहे, आणि एकूणच सत्ता आणि अस्तित्व ह्या

अनुक्रमणिका

संकल्पनांनी तत्त्वज्ञानात फारच ठळक भूमिका बजावली आहे. आता माझी स्वतःची अशी समजूत आहे की या संकल्पना ज्या रीतीने तत्त्वज्ञानात वावरल्या आहेत त्या संकेतव्यापारातील गोंधळातून सर्वस्वी निर्माण झाल्या आहेत, आणि तो गोंधळ आपण एकदा दूर केला की आपल्या लक्षात येते की अस्तित्वाविषयी बोलले गेलेले बहुतेक सर्वच सर्वथा आणि सरळ सरळ चुकीचे आहे, आणि त्यांच्याविषयी याहून जास्त बोलण्यासारखे काही नाही. याविषयी मी पुढे एका व्याख्यानात विस्ताराने बोलणार आहे, पण संकेतव्यापाराचे महत्त्व का आहे याचे ते एक उदाहरण आहे.

संकेतव्यापार (symbolism) म्हणजे मला काय अभिप्रेत आहे त्याविषयी दोन शब्द येथे सांगणे जरूर आहे असे मला वाटते. कारण काही लोकांची अशी समजूत असते की संकेतव्यापाराबद्दल आपण बोलतो तेव्हा फक्त गणितीय संकेत एवढाच आपला अभिप्राय असतो. मी तो शब्द अशा अर्थाने वापरतो आहे की त्यात सर्व प्रकारच्या भाषेचा समावेश होतो; म्हणजे अर्थात् प्रत्येक शब्द संकेत आहे, प्रत्येक वाक्य संकेत आहे, इत्यादि. मी जेव्हा संकेताविषयी बोलतो तेव्हा जिचा दुसरी एखादी गोष्ट 'अर्थ' असते असे काहीतरी मला अभिप्रेत असते, परंतु 'अर्थ' या शब्दाचा मला अभिप्रेत अर्थ कोणता हे सांगण्याची मात्र माझी तयारी नाही. या व्याख्यानांच्या ओघात 'अर्थ' या शब्दाला असू शकणाऱ्या अक्षरशः असंख्य अर्थांची यादी मी देईन, परंतु असे केल्याने आपली चर्चा पूर्ण झाली असे मी मानणार नाही. मला वाटते की अर्थाची संकल्पना ही नेहमीच काहीशी मानसशास्त्रीय आहे, आणि त्यामुळे अर्थाची आणि म्हणून संकेतव्यापाराची शुद्ध तार्किकीय उपपत्ती मिळणे अशक्य आहे. माझ्या मते जाणणे, ज्ञानात्मक संबंध, आणि कदाचित् सहयोजनही (association), या गोष्टींचा विचार संकेत म्हणजे काय याच्या स्पष्टीकरणात सारभूत असतो. ते काहीही असो, संकेतव्यापाराची उपपत्ती आणि संकेतांचा उपयोग या गोष्टींचे शुद्ध तर्कशास्त्रात, आपले वस्तूंशी जे ज्ञानात्मक संबंध असतात ते लक्षात घेतल्याशिवाय, स्पष्टीकरण देणे शक्य होणार नाही हे मला स्पष्ट दिसते.

'अर्थ' या शब्दाने आपल्याला काय अभिप्रेत असते ते समजावून सांगण्याकरिता मी काही उदाहरणे देतो. उदा. 'सॉक्रेटीस' या शब्दाचा अर्थ एक मनुष्य; 'मर्त्य' या शब्दाचा अर्थ एक गुण, आणि 'सॉक्रेटीस मर्त्य आहे' या वाक्याचा अर्थ एक वास्तव, असे आपण म्हणू. परंतु अर्थाचे हे तीन अतिशय भिन्न प्रकार झाले, आणि जर आपण असे समजलो की या तिन्ही प्रकरणी 'अर्थ' या शब्दाचा अर्थ एकच आहे तर आपण अतिशय दुर्धर व्याघातात सापडू. 'अर्थ' या शब्दाने एकच गोष्ट अभिप्रेत असते आणि म्हणून संकेत आणि संकेतित वस्तू यांमध्ये एकाच प्रकारचा संबंध असतो असे मानण्यापासून अलिप्त राहणे अतिशय महत्त्वाचे आहे. एखादे नाम हे एखाद्या व्यक्तीविषयी वापरण्याकरिता उचित संकेत होईल, तर वाक्य (किंवा विधान) हे वास्तवाकरिता उचित संकेत होईल.

समजूत (belief) किंवा विधान ह्यांच्या बाबतीत सत्य आणि असत्य यांचे द्वैत आढळते, पण हे द्वैत वास्तवांत आढळत नाही. समजूत किंवा प्रतिपादन (statement) यांत नेहमी विधान अनुस्यूत असते. एखाद्या मनुष्याची समजूत अमुक अमुक वस्तुस्थिती आहे अशी आहे असे आपण म्हणतो. एखाद्या मनुष्याची 'सॉक्रेटीस मृत आहे' अशी समजूत असते. तो जे समजतो ते निदान सकृद्दर्शनी एक विधान असते, आणि विधान ही सत्यासत्याच्या द्वैताचे वाहन असणारी मूळ गोष्ट आहे असे मानणे आकारिक उद्दिष्टांकरिता सोयीचे होईल. **विधाने ही वास्तवांची नावे नव्हेत** हे आणि अशा प्रकारच्या गोष्टी ओळखणे अतिशय महत्त्वाचे आहे. ही गोष्ट आपल्या निदर्शनास कोणी आणून दिल्याबरोबर ती आपल्याला उघड दिसते परंतु वस्तुतः माझा पूर्वीचा शिष्य व्हिट्गेन्स्टाइन याने ती माझ्या निदर्शनास आणून देईपर्यंत ती माझ्या कधीही लक्षात आली नव्हती. प्रत्येक वास्तवाची तुल्ययोगी अशी दोन विधाने असतात ह्या एकाच गोष्टीवरून विधान हे वास्तवाचे नाव नव्हे ही गोष्ट पूर्णपणे स्पष्ट होते. समजा की सॉक्रेटीस मृत आहे हे वास्तव आहे, तर 'सॉक्रेटीस मृत आहे' आणि 'सॉक्रेटीस मृत नाही' अशी दोन विधाने आपल्याला मिळतात. त्या दोन्ही विधानांचे तुल्ययोगी वास्तव

एकच आहे, आणि त्या एका वास्तवामुळे त्यांपैकी एक विधान सत्य ठरते आणि दुसरे असत्य ठरते. हा अपघात नव्हे, आणि त्याने विधानाचा वास्तवाशी असणारा संबंध नावाच्या नामित वस्तूशी असणाऱ्या संबंधाहून सर्वथा भिन्न आहे हे विशद होते. प्रत्येक वास्तवाची तुल्ययोगी दोन विधाने असतात. एक सत्य आणि दुसरे असत्य, आणि संकेताच्या स्वरूपात असे काहीही नसते की ज्यामुळे कोणते सत्य आणि कोणते असत्य ते कळू शकेल. तसे जर असते तर आपण जगाविषयीचे सत्य भोवताली दृष्टिक्षेप न टाकता केवळ विधाने पारखून निश्चित करू शकलो असतो.

विधानाचे वास्तवाशी दोन संबंध असू शकतात हे आपण पाहिलेच आहे. त्यांपैकी एकाला वास्तवाविषयी सत्य असण्याचा संबंध आणि दुसऱ्याला वास्तवाविषयी असत्य असण्याचा संबंध अशी नावे आपण देऊ शकतो. दोन्ही त्या दोहोंमध्ये असू शकणारे सारखेच आवश्यक तार्किकीय संबंध आहेत, तर नावाच्या बाबतीत त्याचा नामित वस्तूशी असू शकणारा संबंध एकच आहे. नाम हे कोणा विशेषाचेच फक्त नाव असू शकते; पण ते जर तसे नसेल तर ते नामच नव्हे, ते फक्त एक आवाज होईल. त्याचा एखाद्या वस्तूशी तिला नामित करण्याचा एकमेव संबंध असल्याशिवाय ते नाम असू शकत नाही; परंतु विधान असत्य असले तरी ते विधानच राहते. सत्य असणे आणि असत्य असणे हे दोन प्रकार मिळून विधानाच्या बाबतीत नावाच्या नाव असण्याच्या धर्माची तुल्ययोगी गोष्ट बनते. ज्याप्रमाणे एखादा शब्द नाव असेल, किंवा नाव नसेल आणि फक्त निरर्थक आवाज असेल, त्याप्रमाणे एखादे सकृद्दर्शनी विधान दिसणारे वाक्य सत्य असेल किंवा असत्य असेल, किंवा ते निरर्थक असेल; परंतु सत्य आणि असत्य ही दोघेही निरर्थकाच्या विरुद्ध आहेत. यावरून हे स्पष्ट होते की विधानांचे आकारिक तार्किकीय धर्म नावांच्या धर्मांहून अगदी भिन्न आहेत, आणि त्यांचे वास्तवाशी असणारे संबंधही अगदी भिन्न आहेत, आणि म्हणून विधाने ही वास्तवांची नावे नव्हेत. आपण वास्तवांना दुसऱ्या कोणत्यातरी प्रकाराने नाव देऊ शकू असे आपण समजू नका, कारण आपण तसे करू शकत नाही. आपण त्यांना नावच देऊ शकत नाही. आपण वास्तवाचे यथोचित रीतीने नामकरण करू शकत नाही. आपण फक्त त्याचे प्रतिपादन करू शकतो, ते नाकारू शकतो, ते इच्छू शकतो, ते संकल्पू (will) शकतो, त्याच्याविषयी प्रश्न विचारू शकतो; पण या सर्व गोष्टींत सबंध विधान अनुस्यूत असते. जी विधानाला सत्य किंवा असत्य करते त्या गोष्टींला आपण तार्किकीय उद्देश्याच्या ठिकाणी कदापि ठेवू शकणार नाही. त्याचे प्रतिपादन करण्याकरिता, किंवा ते नाकारण्याकरिता, किंवा तशाच प्रकारचे काहीतरी करण्याकरिता आपण ते वापरू शकतो, त्याला नाव देण्याकरिता नव्हे.

चर्चा

प्रश्न : 'अनेक वस्तू आहेत' हा आपला प्रस्थानबिंदू (starting point) आपण शेवटपर्यंत प्रन्यास (postulate) म्हणूनच ठेवायचा असा मानता की त्याची सिद्धता पुढे दिली जाणार आहे?

मि. रसेल : यांपैकी एकही नाही. 'अनेक वस्तू आहेत' हे मी प्रन्यास म्हणून स्वीकारीत नाही. मला वाटते की जेथपर्यंत त्याची सिद्धता शक्य आहे तेथपर्यंत ती सिद्धता आनुभविक (empirical) आहे, आणि त्याची आत्तापर्यंत केली गेलेली खंडने प्रागनुभविक (*a priori*) राहिलेली आहेत. अनुभववादी मनुष्य स्वाभाविकच अनेक वस्तू आहेत असे म्हणेल. एकवादी (monistic) तत्त्वज्ञाचा प्रयत्न अनेक वस्तू नाहीत हे दाखविण्याचा असतो. त्याच्या प्रागनुभविक युक्तिवादांचे खंडन करावे असे मी म्हणेन. अनेक वस्तू असण्यात किंवा अनेक वस्तू नसण्यात काही **तार्किकीय** अशक्यता आहे असे मला वाटत नाही.

प्रश्न : माझा अभिप्राय असा होता की आपण आनुभविक किंवा प्रागनुभविक कोणत्याही तत्त्वज्ञानापासून आरंभ करा; पण एकदा आरंभ केल्यानंतर आपण त्याचे प्रतिपादन सुरवातीला करून मग ते सिद्ध करण्याकरिता परत येता की पुन्हा कधीच परत येत नाही ?

मि. रसेल : नाही, आपण पुन्हा कधीच परत येत नाही. ते ओक वृक्षाचे बी आणि ओकवृक्ष यांच्या संबंधासारखे आहे. ओकवृक्षापासून ओकाच्या

बीकडे कधीच जाता येत नाही. आरंभ करण्याकरिता मला असे एखादे विधान आवडेल की जे स्थूल आणि संदिग्ध आहे, आणि ज्यांचा अर्थ काय आहे हे आपल्याला माहीत नसते अशा गोष्टींच्या ठिकाणी असणारा उघडपणा ज्यात आहे; पण तेथून एकदा आरंभ केल्यावर त्याच्याकडे परत कदापि जाता येणार नाही. मी म्हणेन की इथे एक वस्तू आहे. तिच्यात सत्य कुठेतरी दडलेले आहे अशी आपली खात्री आहे. 'हे सत्य आहे' असे ज्याच्याविषयी म्हणता येईल असे काहीतरी आपण तिच्यातून हुडकून काढीपर्यंत आपण तिला अंतर्बाह्य धुंडाळू. हे सापडलेले सत्य ज्या गोष्टीपासून आपण आरंभ केला तीच असणे अशक्य आहे, कारण ते कितीतरी अधिक विश्लिष्ट (analytic) आणि परिच्छिन्न (precise) असेल.

प्रश्न : आपण वास्तवाला कालनिर्देशाच्या साह्याने नाव देऊ शकू असे आपल्याला वाटत नाही काय ?

मि. रसेल : आपण वास्तवांना नावे देऊ शकू असे आपल्याला वर वर वाटेल, पण वस्तुतः तसे करता येईल असे मला वाटत नाही. आपण त्या गोष्टीचे पूर्ण विश्लेषण केले तर आपल्या लक्षात येते की ते शक्य नाही. समजा आपण 'सॉक्रेटिसाचा मृत्यू' असे शब्द उच्चारले. हे सॉक्रेटीस मृत आहे या वास्तवाचे नाव आहे असे आपण म्हणाल. पण ते तसे नाही हे उघड आहे. आपण सत्य आणि असत्य ही ज्याक्षणी लक्षात घेऊ त्याक्षणी ते आपल्याला कळेल. समजा तो मेला नाही, तरी वरील शब्दबंध सार्थच राहील, परंतु ज्याला नाव द्यायचे असे काही आता असणार नाही. परंतु समजा सॉक्रेटीस कधी झालाच नाही, तर सॉक्रेटीस हा आवाज नावच होऊ शकणार नाही. हे दुसऱ्या एका तऱ्हेने दाखविता येईल. समजा आपण वृत्तपत्रात वाचले की कैसरचा खून झाला आणि ते खरे नाही असे मागाहून ठरले. आपण असे म्हणू की 'कैसरचा खून ही कल्पित गोष्ट आहे'. आता हे स्पष्ट आहे की जगात कल्पित अशी कोणतीही गोष्ट नाही, आणि तरी ते विधान पूर्णपणे निर्दोष आहे. यावरून हे निष्पन्न होते की 'कैसरचा मृत्यू' हे नाव नव्हे.

२. विशेष, धर्म आणि संबंध

आज मी वास्तवे आणि विधाने याच्या विश्लेषणास आरंभ करणार आहे, कारण तसे पाहिले तर मला ज्या प्रमेयाचे समर्थन करायचे ते म्हणजे विश्लेषणाची वैधता (legitimacy); कारण ज्याला मी तार्किकीय परमाणुवाद म्हणतो त्याचा विचार केला तर त्याचा अर्थ असा होतो की जगाचे विश्लेषण परस्परांशी संबद्ध अशा अनेक वस्तूंत होऊ शकते, आणि कित्येक तत्त्वज्ञांनी विश्लेषणाविरुद्ध वापरलेले युक्तिवाद समर्थनीय नाहीत असा आपला विश्वास आहे.

तार्किकीय परमाणुवादाच्या तत्त्वज्ञानात करावयाची पहिली गोष्ट म्हणजे ज्यांच्यातून तार्किकीय रचना (structures) निर्माण होतात असे परमाणू शोधून काढणे ही होय असे आपल्याला वाटेल. परंतु ती पहिली गोष्ट आहे असे मला वाटत नाही; ती प्रारंभीच्या अनेक गोष्टींपैकी एक आहे, पण पहिली मात्र नव्हे. ज्यांचा विचार आपल्याला करावा लागेल असे दोन प्रश्न आहेत, आणि त्यांच्यापैकी निदान एक तिच्या आधी येतो. आपल्याला विचारावे लागेल की,

१. तार्किकीय दृष्टचा मिश्र दिसणाऱ्या वस्तू खरोखरच मिश्र असतात काय ?

२. त्या खरोखर वस्तू (entities) आहेत काय ?

दुसरा प्रश्न आपण सध्या बाजूला ठेवू शकतो; खरे म्हणजे त्याचा पूर्ण विचार मी माझ्या शेवटच्या व्याख्यानापर्यंत करणार नाही. परंतु पहिल्या प्रश्नाचा, म्हणजे त्या वस्तू खरोखरच मिश्र आहेत काय याचा, विचार मात्र आपल्याला प्रारंभीच केला पाहिजे. यांपैकी कोणताही प्रश्न त्याच्या वर्तमान स्वरूपात फारसा परिच्छिन्न (precise) नाही. परिच्छिन्न प्रश्नापासून आरंभ करू या असे मला म्हणायचे नाही. कोठल्याही परिच्छिन्न गोष्टीपासून आपण आरंभ करू शकतो असे मी मानीत नाही. आपण जसजसे पुढे जातो तसतशी मिळेल तेवढी परिच्छिन्नता आपल्याला मिळवावी लागते. परंतु वरील दोन्ही प्रश्नांना परिच्छिन्न अर्थ आपण देऊ शकतो, आणि दोन्ही महत्त्वाचे आहेत.

अनुक्रमणिका

आणखी एक प्रश्न आहे, आणि तो त्याही आधी उद्भवतो : तार्किकीय दृष्टचा मिश्र वस्तूंची प्रथमदर्शनी (prima facie) उदाहरणे म्हणून आपण कोणती घेऊ शकतो ? हा पहिल्या प्रथम विचारायचा खरा प्रश्न आहे. कोणत्या प्रकारच्या वस्तू आपण प्रथमदर्शनी मिश्र म्हणू शकतो ?

अर्थात् आपल्या दैनंदिन जीवनातील सर्वच सामान्य वस्तू दर्शनी मिश्र (apparently) वस्तू असतात : उदा. टेबले आणि खुर्च्या, रोटया आणि मासे, व्यक्ति आणि संस्थाने आणि सत्ता (powers) -- ही सर्व त्यांच्या दृश्य रूपावरून बोलायचे तर मिश्र वस्तू आहेत. ज्यांना आपण सामान्यपणे विशेषनामे देतो त्या सर्व वस्तू निदान दिसायला मिश्र वस्तू असतात : सॉक्रेटीस, पिकॅडिली,[1] रूमानिया, द्वादशी रात्र,[2] किंवा जिला आपण विशेषनाम देऊ अशी आपल्याला सुचणारी कोणतीही वस्तू, या सर्व दर्शनी मिश्र वस्तू आहेत. त्या सर्व मिश्र व्यवस्था असून त्या कसल्यातरी ऐक्याने बांधलेल्या आहेत--असे ऐक्य की ज्यामुळे त्यांना एकच नाव द्यावेसे वाटावे. मला वाटते की अशा प्रकारच्या दर्शनी ऐक्याच्या चिंतनातूनच एकवादाचे तत्त्वज्ञान उद्भवले असावे, आणि या ज्या वस्तूंच्याविषयी मी बोलतो आहे त्या ज्या अर्थाने एकेक मिश्र वस्तू आहेत त्याच अर्थाने सबंध विश्वही एकच वस्तू आहे ही कल्पनाही सुचली असावी.

माझ्यापुरते बोलायचे तर या प्रकारच्या मिश्र वस्तू मी मानीत नाही, आणि ज्या वस्तू मी दर्शनी मिश्र वस्तूंची उदाहरणे म्हणून घेणार आहे त्या अशा वस्तू नव्हेत. माझी यासंबंधीची कारणे आपण जसजसे पुढे जाऊ तसतशी अधिकाधिक स्पष्ट दिसतील. ती सर्व मी आज देऊ शकत नाही. परंतु मला अभिप्रेत असलेल्या गोष्टीचे प्रारंभिक स्पष्टीकरण मी देऊ शकतो. उदा. आपण समजू या की जे पिकॅडिली विषयीचे आहे असे दिसते अशा वास्तवाविषयी आपण विचार करतो आहोत. समजा की आपण पिकॅडिलीविषयी एक विधान केले. उदा. ‘ पिकॅडिली रम्य रस्ता आहे’. या प्रकारच्या विधानाचे जर आपण यथोचित विश्लेषण केले तर मला वाटते की आपल्या विधानाच्या तुल्ययोगी वास्तवात ‘ पिकॅडिली ’ या शब्दाचा तुल्ययोगी घटक आढळणार नाही. ‘ पिकॅडिली ’ हा शब्द अनेक सार्थ विधानांचा भाग म्हणून येतो, पण त्या विधानांच्या तुल्ययोगी वास्तवात ‘ पिकॅडिली ’ या शब्दाचा तुल्ययोगी केवल (simple) किंवा मिश्र असा एकच घटक नसतो. याचा अर्थ असा की विधानांत व्यक्त झालेल्या वास्तवाच्या विश्लेषणात जर आपण भाषा मार्गदर्शक मानली तर या प्रकारच्या विधानाच्या बाबतीत आपली दिशाभूल होईल. याची कारणे मी सहाव्या व्याख्यानात, आणि अंशतः सातव्या व्याख्यानातही विस्ताराने देईन, पण येथेही माझा अभिप्राय आपल्या लक्षात ज्यामुळे येईल अशा काही गोष्टी प्रारंभिक पद्धतीने मी सांगू शकेन. ‘ पिकॅडिली ’ हे पृथ्वीच्या पृष्ठभागाच्या एका विशिष्ट विभागाचे नाव दिसते, आणि मला वाटते की जर त्याची आपल्याला व्याख्या द्यायची असली तर भौतिक वस्तूंच्या, म्हणजे पृथ्वीच्या पृष्ठाचा तो विभाग वेळोवेळी व्यापणाऱ्या वस्तूंच्या वर्गांची एक श्रेणी अशी ती करावी लागेल. याचा अर्थ असा की पिकॅडिलीची तार्किकीय पदवी (status) श्रेणी आणि वर्ग यांच्या तार्किकीय पदव्यांशी बांधलेली आहे हे आपल्या लक्षात येईल, आणि आपण जर पिकॅडिली ही सत् (real) वस्तू मानणार असलो, तर श्रेणी आणि वर्गही सत् असले पाहिजेत, एवढेच नव्हे तर त्यांना जी अतिभौतिकीय पदवी आपण देऊ तीच पदवी तिलाही (पिकॅडिलीला) आपल्याला द्यावी लागेल. आपल्याला माहीतच आहे की श्रेणी आणि वर्ग ही तार्किकीय कल्पिते (logical fictions) आहेत असे मी मानतो; म्हणून हा पक्ष (thesis) जर समर्थनीय असेल तर पिकॅडिलीचेही कल्पितात रूपांतर होईल. नेमक्या याच गोष्टी रूमानिया, द्वादशी रात्र, आणि सॉक्रेटीस यांनाही लागू पडतील. सॉक्रेटिसाच्या बाबतीत कदाचित् काही विशेष प्रश्न उद्भवतील, कारण पुरुषाचे (person) पौरुष कशात आहे या प्रश्नात विशेष अडचणी आहेत. परंतु चर्चेच्या

[१. लंडनमधील एका रस्त्याचे नाव.

२. Twelth Night, एक ख्रिस्ती सण --अनुवादक]

सोयीकरिता सॉक्रेटीस म्हणजे त्याच्या अनुभवाची श्रेणी असे आपण म्हणू या. तो खरे म्हणजे वर्गांची श्रेणी होईल, कारण आपल्याला एका वेळी अनेक अनुभव येत असतात. म्हणून तो पुष्कळसा पिकॅडिली-सारखाच आहे असे ठरते.

या प्रकारची मीमांसा आपल्याला आपण ज्यांच्यापासून आरंभ केला अशा प्रथमदर्शनी मिश्र वस्तूंपासून अधिक दुर्दम (stubborn) आणि विश्लेषक अवधान देण्याला अधिक योग्य अशा गोष्टींकडे— म्हणजे वास्तवांकडे नेते असे दिसते. गेल्या व्याख्यानात मी वास्तवाचा मला अभिप्रेत अर्थ काय आहे हे समजावून सांगितले—वास्तव म्हणजे जिच्यामुळे विधाने खरी किंवा खोटी ठरतात, जेव्हा एखादे विधान खरे असते तेव्हा जी स्थिती असते आणि जेव्हा ते खोटे असते तेव्हा जी स्थिती नसते, अशी गोष्ट. वास्तवे मी गेल्या वेळी म्हटल्या-प्रमाणे अशा वस्तू आहेत की ज्यांची दखल आपल्याला जगाचा पूर्ण हिशेब द्यायचा झाल्यास आपल्याला उघडच घ्यावी लागते. असा हिशेब केवळ त्यात असलेल्या विशेष वस्तूंची परिगणना करून आपण देऊ शकत नाही : आपल्याला त्या वस्तूंचे परस्परसंबंध, आणि त्यांचे धर्म इत्यादींचाही उल्लेख करावा लागेल, आणि या सर्व गोष्टी वास्तवे आहेत. म्हणून ज्ञनिरपेक्ष (objective) जगाच्या संपूर्ण हिशेबात वास्तवांचा अंतर्भाव निश्चितच करावा लागतो, आणि वास्तवे सॉक्रेटीस किंवा रुमानिया या वस्तूंपेक्षा कितीतरी अधिक अविनेय (not capable of being explained away) दिसतात. 'सॉक्रेटीस' या शब्दाचा अर्थ आपण कितीही अपनेय (explain away) मानला तरी सॉक्रेटीस मर्त्य आहे हे विधान सत्य आहे ही गोष्ट शिल्लकच राहते. सॉक्रेटीस म्हणजे काय हे नेमकेपणाने आपल्याला माहीत नसेल, पण 'सॉक्रेटीस मर्त्य आहे' हे वाक्य एक वास्तव व्यक्त करते हे अगदी स्पष्ट आहे. 'सॉक्रेटीस मर्त्य आहे' या वाक्याने व्यक्त होणारे वास्तव **मिश्र** आहे असे म्हणण्यात काही वैध अर्थ आहे हे निश्चित. जगातील वस्तूंच्या ठिकाणी विविध धर्म आहेत आणि त्यांचे परस्परांशी विविध संबंध आहेत. त्यांच्याठिकाणी ते धर्म आहेत आणि त्यांचे परस्परांशी ते संबंध आहेत ही **वास्तवे** आहेत, आणि ह्या वस्तू आणि त्यांचे धर्म किंवा संबंध हे कोणत्या तरी अर्थी त्यांच्या ठिकाणी ते धर्म आहेत आणि त्यांचे परस्परांशी ते संबंध आहेत या वास्तवांचे घटक आहेत हे अगदी उघड आहे. आपण ज्यांच्यापासून आरंभ केला त्या दर्शनी मिश्र **वस्तूंच्या** विश्लेषणाचे रूपांतर अनेक रीतींनी त्या वस्तूंविषयीच्या वास्तवांच्या विश्लेषणांत करता येते. म्हणून मिश्रतेच्या समस्येच्या विचाराची सुरवात वास्तवांच्या विश्लेषणाने व्हावयास हवी, दर्शनी मिश्र वस्तूंच्या विश्लेषणाने नव्हे.

वास्तवाच्या मिश्रतेचा पहिला पुरावा म्हणजे ज्या विधानाने एखादे वास्तव प्रतिपादले जाते ते अनेक शब्दांचे बनलेले असते, आणि त्यांपैकी प्रत्येक शब्द अन्य संदर्भांतही येऊ शकतो. कधी कधी एकाच शब्दाने व्यक्त होणारे विधान आपल्याला अर्थातच सापडते, परंतु ते पूर्णपणे व्यक्त केले तर अनेक शब्दांवाचून चालणार नाही. 'सॉक्रेटीस मर्त्य आहे' या विधानाच्या जागी आपण 'प्लेटो मर्त्य आहे' किंवा 'सॉक्रेटीस मानव आहे' ही विधाने घालू शकतो; पहिल्या विधानात आपण उद्देश्य बदलले आहे, तर दुसऱ्यात विधेय बदलले आहे. ज्यांत 'सॉक्रेटीस' हा शब्द येतो अशा सर्व विधानांत काहीतरी समान असते आणि तसेच ज्यांत 'मर्त्य' हा शब्द येतो अशा सर्व विधानांतही काहीतरी समान असते हे स्पष्ट आहे; हे समान सर्व विधानांत नसते, तर फक्त जी सॉक्रेटीस किंवा मर्त्य याविषयी असतात अशा विधानांतच असते. ज्यांत 'सॉक्रेटीस' हा शब्द येतो अशा विधानांच्या तुल्ययोगी वास्तवांत 'सॉक्रेटीस' या समान शब्दाचे तुल्ययोगी काही तरी समान असते हे स्पष्ट आहे; त्यामुळे ज्याप्रमाणे 'सॉक्रेटीस मानव आहे' आणि 'सॉक्रेटीस मर्त्य आहे' ही दोन्ही वास्तवे सॉक्रेटिसा-विषयीची वास्तवे आहेत आणि तरी सॉक्रेटीस त्यांपैकी एकालाही समग्र व्यापणारा घटक नाही, त्याप्रमाणे आपल्याला आरंभीच अशा मिश्रतेची जाणीव मिळते की जिच्यामुळे एका वास्तवात इतर वास्तवांशी समान असणारे काहीतरी आढळू शकते. या अर्थी एखाद्या वास्तवाचे त्याच्या घटकावयवात विभाजन करणे शक्य असते, आणि त्यामुळे इतर घटक कायम ठेवून एक घटक बदलता येतो, आणि

एकच घटक अनेक वास्तवांत (पण अर्थात् सर्वांत नव्हे) येऊ शकतो. मला आरंभीच एक गोष्ट स्पष्ट करायची आहे की एक अर्थ असा आहे की ज्या अर्थाने वास्तवांचे पृथक्करण शक्य आहे. कोठल्याही विश्लेषणातील सर्व अडचणींशी मला कर्तव्य नाही; फक्त जे तत्त्वज्ञ असे मानतात की आपण विश्लेषणच करू शकत नाही त्यांच्या प्रथमदर्शनी आक्षेपांशी मला कर्तव्य आहे.

गेल्या वेळेप्रमाणे याही वेळी पूर्णपणे उघड अशा काही अनावृत सत्यांपासून आरंभ करण्याचा माझा प्रयत्न आहे. माझी इच्छा अशा गोष्टींपासून आरंभ करण्याची आहे की त्या इतक्या उघड असाव्यात की मी त्या का सांगतो आहे असा प्रश्न आपल्याला पडावा. हे माझे लक्ष्य आहे, कारण तत्त्वज्ञानाची खुबी ही आहे की ते इतक्या सरळ गोष्टींपासून आरंभ करते की त्या सांगणे अनावश्यक वाटावे, आणि ते अशा गोष्टीपाशी संपते की जी इतकी विरोधाभासात्मक असते की तिच्यावर कोणाचाही विश्वास बसू नये.

विधानांच्या मिश्रतेची एक प्रथमदर्शनी खूण म्हणजे त्यांच्या व्यक्तीकरणाकरिता अनेक शब्द लागतात ही होय. आता मी दुसऱ्या एका मुद्द्याकडे येतो. हा प्रथमतः विधानांना लागू पडतो, आणि तिथून अप्रत्यक्षपणे वास्तवांना लागू पडतो. जेव्हा आपल्याला एखाद्या विधानातील शब्दांचे अर्थ समजतात तेव्हा ते विधान आपण जरी पूर्वी कधीही ऐकलेले नसले तरी त्याचा अर्थ आपल्याला कळतो. हा धर्म दिसायला क्षुल्लक दिसतो, पण त्यामुळे विधान मिश्र असते हे दर्शविले जाते, आणि त्यामुळे ते ज्याचा अर्थ केवल (simple) असतो अशा शब्दाहून भिन्न असते हे दर्शविले जाते. जेव्हा आपल्याला एखाद्या भाषेचा शब्दसंग्रह, व्याकरण आणि विन्यासशास्त्र (syntax) माहीत असते तेव्हा आपल्याला त्या भाषेतील कोणतेही विधान ––जरी ते आपण पूर्वी कधी ऐकलेले नसले तरी ––समजू शकते. उदा. वर्तमानपत्र वाचीत असताना आपल्याला नवीन अशी कितीतरी विधाने भेटतात, आणि ती जरी नवी असली तरी ती आपल्याला तत्काळ कळतात, कारण ती ज्या शब्दांची बनलेली असतात ते शब्द आपल्याला समजतात. हे वैशिष्टच, म्हणजे विधानाचे आकलन आपल्याला घटकशब्दांच्या आकलनाद्वारे घडते हे, ज्या घटक शब्दांनी काहीतरी केवल व्यक्त होते त्या शब्दांत नसते. उदा. 'लाल' हा शब्द घ्या, आणि समजा–जे आपल्याला नेहमीच करावे लागते—की 'लाल' हे रंगाच्या एका विशिष्ट छटेचे नाव आहे. हे गृहीत आपण मान्य करावे, कारण त्याशिवाय आपल्याला पुढे जाताच येणार नाही. 'लाल' या शब्दाचा अर्थ आपल्याला लाल वस्तू पाहिल्याशिवाय कळू शकत नाही. त्याला दुसरा उपाय नाही. भाषा शिकून किंवा शब्दकोश धुंडाळून काही उपयोग होणार नाही. यापैकी एकही गोष्ट आपल्याला 'लाल' या शब्दाचा अर्थ समजण्याकरिता मदत करणार नाही. या अर्थी शब्दाचा अर्थ विधानाच्या अर्थाहून अगदी भिन्न असतो. आपण 'लाल' या शब्दाची व्याख्या देऊ शकतो हे खरे, परंतु येथे व्याख्या आणि विश्लेषण यांत भेद करणे अतिशय महत्त्वाचे आहे. विश्लेषण जे मिश्र असते त्याच्याच बाबतीत शक्य असते, आणि शेवटी ते नेहमीच अशा विषयांच्या साक्षात् परिचयावर अवलंबून असते की जे केवल संकेतांचे (symbols) अर्थ असतात. आपण वस्तूंची व्याख्या देत नाही, तर फक्त संकेतांची देतो हे सांगण्याची गरज नसावी. केवल संकेत म्हणजे असा संकेत की ज्याचे घटक स्वतः संकेत नसतात. केवल संकेत ही गोष्ट केवल वस्तूहून अगदी भिन्न असते. ज्यांचे संकेतन केवल संकेताशिवाय होऊ शकत नाही अशा वस्तूंना केवल म्हणता येईल आणि ज्यांचे संकेतन संकेतांच्या संयोगाने होऊ शकते त्यांना मिश्र म्हणता येईल. ही अर्थातच प्रारंभिक व्याख्या आहे, आणि कदाचित् ती काहीशी चक्राकारही असेल, पण त्याने या अवस्थेत काही फारसे बिघडत नाही.

'लाल' हा शब्द आपल्याला लाल वस्तू पाहिल्याशिवाय समजू शकत नाही असे मी म्हणालो. याला आपण आक्षेप घेऊ शकता आणि म्हणू शकता की 'लाल'ची व्याख्या शक्य आहे, उदा. 'ज्याचा तरंगविस्तार (wave-length) महत्तम आहे असा रंग'. ही 'लाल' शब्दाची व्याख्या आहे असे आपण म्हणू शकता, आणि जर एखाद्या मनुष्याला रंगांची भौतिकीय उपपत्ती अवगत असेल तर त्याला कधीही काहीही लाल पाहिलेले नसतान

देखील ही व्याख्या कळू शकेल. पण ती व्याख्या म्हणजे खरोखर ' लाल ' या शब्दाचा अर्थ नव्हे. आपण जर ' हे लाल आहे ' असे विधान केले, आणि त्याच्या जागी ' ज्याला महत्तम तरंगविस्तार आहे असा रंग याला आहे ' ह्याचा प्रतिन्यास (substitute) केला तर आपल्याला सर्वथा वेगळे विधान मिळते. हे आपल्या ताबडतोब लक्षात येऊ शकते, कारण ज्याला भौतिकीय उपपत्तीची काहीही माहिती नाही असा मनुष्य ' हे लाल आहे ' हे विधान समजू शकतो. आणि ते खरे आहे हेही जाणू शकतो. पण त्याला ' ज्याला महत्तम तरंग-विस्तार आहे असा रंग याला आहे ' हे विधान ज्ञात होऊ शकत नाही. याच्या उलट असा मनुष्य असू शकेल की ज्याला भौतिकीय उपपत्ती अवगत आहे, आणि ज्याला ' ज्याला महत्तम तरंगविस्तार आहे असा रंग याला आहे ' हे विधान कळते, परंतु ज्याला लाल रंग दिसू शकत नाही, आणि म्हणून ' हे लाल आहे ' हे विधान सामान्य अशिक्षित मनुष्याला समजते त्या अर्थाने त्याला ते समजणार नाही. यावरून हे स्पष्ट आहे की जर आपण ' लाल 'ची व्याख्या ' ज्याचा तरंगविस्तार महत्तम आहे असा रंग ' अशी केली तरी त्यायोगे त्या शब्दाचा प्रत्यक्ष अर्थ देत नाही; आपण फक्त एक सत्य वर्णन देत असतो, पण ही अगदी वेगळी गोष्ट आहे आणि त्यातून उद्भवणारी विधाने ज्यांत ' लाल ' हा शब्द आहे अशा विधानांहून वेगळी आहेत. बिनचूक वर्णन म्हणजे व्याख्या याअर्थी जरी ' लाल ' या शब्दाची व्याख्या शक्य असली, तरी वरील अर्थी ' लाल 'ची व्याख्या अशक्य आहे. विश्लेषक अर्थी आपण ' लाल 'ची व्याख्या देऊ शकत नाही. शब्दकोशांचे कार्य यामुळेच चालू शकते, कारण शब्दकोशाचा दावा एखाद्या भाषेतील सर्व शब्दांचे अर्थ त्याच भाषेतील शब्दांच्या साह्याने देण्याचा असतो, आणि म्हणून शब्दकोशात कोठेतरी चक्रदोष घडत असला पाहिजे; परंतु बिनचूक वर्णनांच्या साह्याने कोश आपले कार्य कसेबसे करू शकतात.

याप्रमाणे ' लाल ' हा शब्द केवल संकेत आहे आणि ' हे लाल आहे ' हा पदबंध (phrase) मिश्र संकेत आहे असे मी कोणत्या अर्थी म्हणतो ते मी स्पष्ट केले. ' लाल ' हा शब्द विषयाच्या साक्षात् परिचयानेच फक्त आपल्याला समजू शकतो, परंतु ' गुलाब लाल असतात ' हा पदबंध पूर्वी कधीही ऐकला नसताना, जर आपल्याला ' लाल ' म्हणजे काय आणि ' गुलाब ' म्हणजे काय हे माहीत असेल तर, आपल्याला समजू शकतो. ही जे मिश्र आहे त्याची स्पष्ट खूण आहे. ही मिश्र संकेताची खूण आहे, आणि त्या मिश्र संकेताने संकेतित विषयाचीही खूण आहे. म्हणजे विधाने हे मिश्र संकेत असतात, आणि त्यांनी संकेतित वास्तवेही मिश्र असतात.

शब्दांच्या अर्थाविषयीचा सबंध प्रश्न सामान्य भाषेतील गुंतागुंत आणि अनेकार्थता यांनी संकुल झालेला आहे. जेव्हा एक मनुष्य एखादा शब्द वापरतो तेव्हा त्याला अभिप्रेत अर्थ दुसऱ्या मनुष्याला अभिप्रेत नसतो. हे दुर्दैवी आहे असे म्हटले गेलेले मी अनेकदा ऐकले आहे. पण ही चूक आहे. जर आपल्या शब्दांनी सर्वांना एकच अर्थ अभिप्रेत असता तर ते फारच मोठे संकट झाले असते. त्याने सर्व संवाद अशक्य झाला असता. आणि भाषा अतिशय व्यर्थ आणि निरुपयोगी वस्तू ठरली असती, कारण आपण आपल्या शब्दांना जे अर्थ देतो ते आपल्याला कोणत्या वस्तूंचा परिचय झाला आहे यावर अवलंबून असते, आणि भिन्न लोकांना भिन्न वस्तूंचा परिचय होत असल्यामुळे आपल्या शब्दांना परस्परांहून अतिशय भिन्न असे अर्थ दिल्याशिवाय त्यांना परस्परांशी संभाषण करणे अशक्य झाले असते. आपण फक्त तर्कशास्त्राविषयीच बोलू शकलो असतो—हा परिणाम पूर्णपणे अनिष्ट नसता ही गोष्ट वेगळी. उदा. ' पिकॅडिली ' हा शब्द घ्या. आपण पिकॅडिलीशी परिचित आहोत आणि म्हणून जे कधीही लंडनला गेले नाहीत असे लोक त्या शब्दाला देतील त्या अर्थाहून आपण त्याला देतो तो अर्थ अगदी भिन्न आहे : आणि समजा आपण परदेशात प्रवास केला आणि पिकॅडिलीविषयी बोललो तर आपले श्रोते आपल्या तोंडून जी विधाने ऐकतील ती आपल्या मनांतील विधानांहून अगदी भिन्न असतील. हा लंडनमधील एक महत्त्वाचा रस्ता आहे एवढेच त्यांना पिकॅडिलीविषयी ज्ञात होईल; त्यांना त्याविषयी पुष्कळ माहिती असू शकेल, पण आपण त्या रस्त्यावरून चालत असताना आपल्याला ज्या गोष्टींचे ज्ञान होते

नेमक्या त्या गोष्टी त्यांना ज्ञात होणार नाहीत. आपण जर जी अनेकार्थी नाही अशाच भाषेचा आग्रह धरला, तर आपण परदेशात जे पाहतो त्याच्याविषयी स्वदेशातील लोकांना आपण काही सांगू शकणार नाही. अननेकार्थी (unambiguous) भाषा एकूणच कमालीची गैरसोयीची होईल, आणि म्हणून आपली भाषा तशी नाही हे सुदैव होय.

विश्लेषण म्हणजे व्याख्या नव्हे. आपण एखाद्या शब्दाची व्याख्या बिनचूक वर्णन देऊन करू शकतो, पण त्याने विश्लेषण झाले असे होत नाही. या वर्तमानक्षणी आपल्याला विश्लेषणाशी कर्तव्य आहे, व्याख्येशी नव्हे. म्हणून मी परत विश्लेषणाच्या प्रश्नाकडे येतो.

आपण पुढील सामयिक (provisional) व्याख्या देऊ या :

विधानाचा अर्थ आपल्याला कळण्याकरिता आपल्याला ज्यांचे अर्थ ज्ञात हवेत ते संकेत विधानाचे घटक होत.

ज्या वास्तवाने विधानांची सत्यासत्यता ठरते त्याचे घटक म्हणजे विधानांचे आकलन होण्याकरिता ज्यांचे आकलन व्हावे लागते अशा संकेतांचे अर्थ होत.

हे पूर्णपणे बरोबर नाही, पण मला अभिप्रेत असलेला अर्थ आपल्याला त्याने कळू शकेल. ते पूर्णपणे बरोबर नाही याचे एक कारण असे आहे की ते 'किंवा' आणि 'नाही' यासारख्या विधानांचे घटक असलेल्या, पण ज्यांच्या तुल्ययोगी (corresponding) वास्तवांत कोणताही तुल्ययोगी घटक नसलेल्या शब्दांना, ते लागू पडत नाही. हा तिसऱ्या व्याख्यानाचा विषय आहे.

या व्याख्यांना मी **प्रारंभिक** (preliminary) व्याख्या म्हणतो कारण त्या विधानांच्या मिश्रतेपासून प्रारंभ करतात, आणि तेथून त्या वास्तवाच्या विश्लेषणाकडे जातात: पण हे अगदी स्पष्ट आहे की व्यवस्थित आणि उचित रीतीने जायचे तर आपल्याला वास्तवाच्या मिश्रतेपासून आरंभ करावा लागेल. तसेच हेही स्पष्ट आहे की वास्तवाची मिश्रता ही केवळ मानसशास्त्रीय असू शकत नाही. जर ज्योतिःशास्त्रीय वास्तवात पृथ्वी सूर्याभोवती फिरत असेल तर ही गोष्ट खरोखरच मिश्र असली पाहिजे. आपण ती मिश्र समजतो असे नव्हे, तर ती एक प्रकारची ज्ञनिरपेक्ष मिश्रता आहे, आणि म्हणून उचित व्यवस्थित रीतीचा अवलंब करायचा तर आपल्याला जगाच्या मिश्रतेपासून आरंभ केला पाहिजे, आणि तेथून विधानाच्या मिश्रतेकडे पोचायला पाहिजे. त्या दुसऱ्या मार्गाने जाण्याचे एकमेव कारण एवढेच आहे की सर्व अवकृष्ट (abstract) गोष्टींच्या बाबतीत संकेतांचे आकलन अधिक सुलभ असते. परंतु ज्या मूलभूत ज्ञनिरपेक्ष अर्थी आपल्याला वास्तवाच्या मिश्रतेपासून आरंभ करायला हवा त्या अर्थी मिश्रतेची व्याख्या देणे शक्य आहे काय याविषयी मी साशंक आहे. त्याअर्थी मिश्रतेचा अर्थ काय आहे ह्याचे आपण विश्लेषण करू शकत नाही. आपण तिचे फक्त ग्रहण (apprehend) केले पाहिजे-- निदान मला तरी तसे वाटते. तिच्याविषयी मी दिले त्याप्रकारचे निकष देण्यापलीकडे आणखी काही आपण सांगू शकत नाही. म्हणून जेव्हा आपल्याला एखाद्या वस्तूचे यथार्थ आणि उचित विश्लेषण मिळू शकत नाही, तेव्हा सामान्यपणे आपण तिची काटेकोर व्याख्या देतो आहोत असा दावा न करता तिच्याविषयी बोलणे युक्त असते.

मिश्रतेचा संबंध वस्तुतः संकेतांशी असतो, किंवा ती वस्तुतः मानसशास्त्रीय आहे असे सुचविले जाऊ शकते. यांपैकी एकही मत गंभीरपणे समर्थनीय आहे असे मला वाटत नाही, पण ही मते आपल्याला सुचू शकणारी आहेत, म्हणजे ती टिकू शकतील काय हे पाहण्याकरिता सुचू शकणारी आहेत. जेव्हा आपण सातव्या व्याख्यानात संकेतव्यापाराचा विचार करू तेव्हा मी आपल्याला हे पटविण्याचा प्रयत्न करीन की निर्दोष तार्किकीय संकेतव्यापारात एखादे वास्तव आणि त्याचा संकेत यात नेहमी एक प्रकारचे रचनैक्य (identity of structure) असते, आणि संकेताची मिश्रता त्याने संकेतित वास्तवाशी तुल्ययोगी असते. तसेच, मी पूर्वी म्हटल्याप्रमाणे दोन वस्तू एका विशिष्ट प्रकारे परस्परांशी संबद्ध आहेत --उदा. ही तिच्या डावीकडे आहे -- हे वास्तव स्वतःच ज्ञनिरपेक्षतः मिश्र आहे, केवळ त्याचे ग्रहण मिश्र आहे असे नव्हे, हे निरीक्षणाने (inspection) प्रत्यक्ष उघड होणारे आहे. दोन वस्तू एका विशिष्ट संबंधाने परस्परांशी

संबद्ध आहेत हे वास्तव किंवा त्या प्रकारचे कोणतेही विधान, यांत त्यांची सर्वस्वी स्वतःची मिश्रता आहे. म्हणून मी यापुढे असे गृहीत धरीन की जगात ज्ञनिरपेक्ष मिश्रता आहे, आणि ती विधानांच्या मिश्रतेत प्रतिबिंबित होत असते.

एका क्षणापूर्वी मी भाषेच्या तार्किकीय न्यूनतांपासून, म्हणजे सर्व शब्द अनेकार्थी असतात या गोष्टीपासून, आपल्याला होणाऱ्या मोठ्या लाभांविषयी बोलत होतो. आता मी तार्किकीय दृष्टया निर्दोष भाषा कोणत्या प्रकारची असेल त्याचा विचार करणार आहे. तार्किकीय दृष्टया निर्दोष भाषेमध्ये विधानांतील शब्द तुल्ययोगी वास्तवांतील घटकांशी एकैकशः तुल्ययोगी असतील; याला अपवाद असेल फक्त 'किंवा, 'नाही', 'जर', 'तर' यासारख्या भिन्न प्रकारचे कार्य करणाऱ्या शब्दांचा. तार्किकीय दृष्टया निर्दोष भाषेत प्रत्येक केवल वस्तूचा (object) वाचक एकच शब्द असेल, आणि जे जे केवल नाही त्याची अभिव्यक्ति शब्दांच्या संयोगाने केली जाईल —अशा शब्दांच्या संयोगाने की जे त्यात उपस्थित असणाऱ्या केवल विषयांचे, एकेका केवल विषयाला एकच शब्द अशा पद्धतीने, वाचक असतील. या प्रकारची भाषा पूर्णपणे विश्लिष्ट (analytic) असेल, आणि तिच्यात आपल्याला प्रतिपादित किंवा निषिद्ध वास्तवांची तार्किकीय रचना एका दृष्टिक्षेपात लक्षात येऊ शकेल. **प्रिन्सिप्रिया मॅथेमॅटिका** (*Principia Mathematica*) मध्ये निरूपित भाषा ही अशा प्रकारची भाषा असावी असा उद्देश होता. त्या भाषेला फक्त विन्यासांग (syntax) आहे आणि तिला कोणताही शब्दसंग्रह नाही. तिला शब्दसंग्रह नाही एवढी गोष्ट सोडली तर ती अतिशय चांगली भाषा आहे असे मला प्रतिपादायचे आहे. शब्दसंग्रहाची जोड दिली तर जी तार्किकीय दृष्टया निर्दोष भाषा होईल अशी भाषा असणे हे तिचे ध्येय आहे. विद्यमान (actual) भाषा या अर्थी तार्किकीयदृष्टया निर्दोष नसतात, आणि जर त्यांना दैनंदिन व्यवहारात उपयोगी पडायचे असेल तर त्या तार्किकीयदृष्टया निर्दोष होऊ शकत नाहीत. तार्किकीय दृष्टया निर्दोष अशी भाषा जर आपण रचू शकलो, तर ती भयानक पाल्हाळिक होईल, एवढेच नव्हे तर तिच्या शब्दसंग्रहाच्या बाबतीत ती प्रत्येक वक्त्याची खाजगी भाषा होईल. याचा अर्थ असा की तिच्यात वापरली जाणारी सर्व नावे फक्त त्या वक्त्यालाच कळतील, आणि ती दुसऱ्या वक्त्याच्या भाषेत शिरू शकणार नाहीत. तिच्यात 'सॉक्रेटीस', 'पिकॅडिली' आणि 'रुमानिया' अशी विशेषनामे मी पूर्वी दिलेल्या कारणास्तव असू शकणार नाहीत. एकंदरीत अशी भाषा फारच गैरसोयीची भाषा आहे हे आपल्या लक्षात येईल. तर्कशास्त्र शास्त्र म्हणून इतके मागासलेले आहे याचे एक कारण हे आहे की तर्कशास्त्राची प्रयोजने जीवनाच्या प्रयोजनांहून अतिशय भिन्न आहेत. आपल्याला दोन्ही क्षेत्रांत भाषा हवी असते, आणि या स्पर्धेत दुर्दैवाने तर्कशास्त्राला माघार घ्यावी लागते, दैनंदिन जीवनाला नव्हे. परंतु मी असे गृहीत धरीन की आपण तार्किकीय दृष्टया निर्दोष भाषा रचली आहे आणि ती आपण निदान सरकारी समारंभांत वापरणार आहोत. आणि आता मला ज्या प्रश्नापासून आरंभ करायचा होता त्या वास्तवाचे विश्लेषण या प्रश्नाकडे मी परत येतो.

सरलतम कल्पनीय वास्तवे म्हणजे एखाद्या विशिष्ट वस्तूच्या ठिकाणी एखादा गुण असल्यामुळे बनलेली वास्तवे. उदा. 'हे पांढरे आहे' यासारखी वास्तवे. परंतु या प्रकारची मला अभिप्रेत वास्तवे फार संस्कारित अर्थाने अभिप्रेत आहेत. मी माझ्या हातात धरलेल्या खडूचा विचार आपल्या मनात यावा असा माझा अभिप्राय नाही, तर या खडूकडे आपण बघता तेव्हा आपल्याला जे दिसते ते मला अभिप्रेत आहे. जर कोणी 'हे पांढरे आहे' असे म्हणाले तर जितके सरलतम वास्तव आपल्याला मिळणे शक्य आहे तितके आपल्याला मिळाले आहे असे समजायला हरकत नाही. सरतलम वास्तवांचा यापुढील प्रकार म्हणजे ज्यात दोन विशेषांमध्ये एखादा संबंध असतो अशी वास्तवे. उदा. 'हे त्याच्या डावीकडे आहे'. तिसरा प्रकार तीन विशेषांमध्ये जेथे त्रिपदी संबंध असतो अशा वास्तवांचा. (याचे रॉइसनी[२] दिलेले उदाहरण 'अ कला ब देतो.')

[२. Josiah Royce (१८५५–१९१६). अमेरिकन निरपेक्ष कल्पनावादी तत्त्वज्ञ. अनु.]

अनुक्रमणिका

याप्रमाणे काही संबंध असे असतात की ज्यांना तीन पदे लागतात, त्यांना त्रिपदी संबंध म्हणतात; आणि ज्यांना चार पदे लागतात ते चतुष्पदी संबंध. याप्रमाणे वास्तवांचा एक अनंत सोपान (bierarchy) असून त्यात ज्यांत एक वस्तू आणि एक गुण आहे अशी वास्तवे, ज्यात दोन वस्तू आणि एक संबंध आहे अशी वास्तवे, ज्यात तीन वस्तू आणि एक संबंध आहे अशी वास्तवे, चार वस्तू आणि एक संबंध आहे अशी वास्तवे, इत्यादि आहेत. हा संबंध सोपान पारमाण्विक वास्तवांचा बनलेला आहे, आणि ही वास्तवे सरलतम वास्तवे आहेत. त्यांपैकी काही इतरांपेक्षा सरलतर आहेत असे आपण म्हणू शकतो कारण ज्यांत एक गुण आहे अशी वास्तवे ज्यांत उदा. पंचपदी संबंध आहे अशा वास्तवांपेक्षा सरलतर असतात, इत्यादि. ही सर्व वास्तवे म्हणून सरल आहेत आणि त्यांना मी पारमाण्विक (atomic) वास्तवे असे नाव देतो. त्यांना व्यक्त करणाऱ्या विधानांना मी पारमाण्विक विधाने असे नाव देतो.

प्रत्येक पारमाण्विक वास्तवात असा एक घटक असतो की जो क्रियापदाने (किंवा गुणांच्या बाबतीत विधेयाने, विशेषणाने) व्यक्त केला जातो. हा घटक गुण, किंवा द्विपदी किंवा त्रिपदी किंवा चतुष्पदी... संबंध असतो. या विषयांसंबंधी बोलण्याकरिता गुणाला 'एकपदी संबंध' म्हणणे अतिशय सोयीचे होईल, आणि मी तसे करणार आहे. त्याने केवढा तरी पाल्हाळ वाचतो.

तसे केले तर आपण असे म्हणू शकतो की सर्व पारमाण्विक विधाने भिन्न भिन्न स्तरांचे संबंध प्रतिपादतात. पारमाण्विक विधानांत संबंधांखेरीज संबंधित पदेही असतात--जर तो संबंध एकपदी असेल तर एकपद, द्विपदी संबंध असल्यास दोन पदे, इत्यादि. ही पारमाण्विक वास्तवात येणारी 'पदे' म्हणजे 'विशेष' अशी मी व्याख्या करतो

विशेष = पारमाण्विक वास्तवांतील संबंधाची पदे. व्या.[3]

ही विशेषांची व्याख्या आहे, आणि ह्यावर मला भर द्यायचा आहे, कारण विशेषाची व्याख्या ही पूर्णपणे तार्किकीय गोष्ट आहे. ही वस्तू किंवा ती वस्तू विशेष आहे की नाही या प्रश्नाचे उत्तर या व्याख्येच्या साह्याने द्यायला पाहिजे. ह्या व्याख्येचे आकलन होण्याकरिता 'हा विशेष आहे' किंवा 'तो विशेष आहे' अशी विधाने अगोदर ज्ञात असण्याची आवश्यकता नाही. विद्यमान (actual) जगात कोणते (जर त्यात असतील तर) विशेष आढळतात हे शोधणे आता शिल्लक आहे. आपल्याला विद्यमान जगात कोणते विशेष आढळतात हा सबंध प्रश्न पूर्णपणे आनुभविक असून तार्किकाला (logician) त्यात तार्किक या नात्याने रस नाही. तार्किक तार्किक या नात्याने कधीही उदाहरणे देत नाही, कारण तार्किकीय विधानांचा एक निकष असा आहे की त्याचे आकलन होण्याकरिता आपल्याला जगाविषयी काहीही माहीत असण्याची जरूर नसते.

पारमाण्विक वास्तवांकडून पारमाण्विक विधानांकडे जाऊ या. एकपदी संबंध व्यक्त करणाऱ्या शब्दाला विधेय (predicate) म्हणतात, आणि याहून कोणत्याही वरच्या स्तरावरील संबंध व्यक्त करणारा शब्द सामान्यपणे क्रियापद, काहीवेळा एकटे क्रियापद, तर काहीवेळा एक सबंध पदबंध (phrase) असतो. काही असले तरी क्रियापदाने संबंधाची जणू नाडीच व्यक्त होते. पारमाण्विक विधानांत येणाऱ्या इतर शब्दांना, म्हणजे विधेय किंवा क्रियापद नसणाऱ्या शब्दांना, त्या विधानाची उद्देश्ये (subjects) म्हणता येईल. एकपदी विधानात एक उद्देश्य असेल, द्विपदी विधानात दोन उद्देश्ये असतील, इत्यादि. विधानांतील उद्देश्ये म्हणजे त्या विधानाने व्यक्त होणाऱ्या संबंधाची पदे असतील.

विशेषाचे वाचन[4] तत्त्वतः करू शकणारा (म्हणजे विशेषवाचक) एकमेव शब्दप्रकार म्हणजे विशेषनाम.

[३. गणितीय तत्त्वज्ञानातील व्याख्या लिहिण्याची प्रमाणित पद्धत. तिच्यात प्रथम व्याख्येय शब्द, नंतर अनन्यतावाचक '=' हे चिन्ह, नंतर व्याख्यापक शब्द, आणि शेवटी 'व्या' हे 'व्याख्या' शब्दाचे आद्याक्षर असे लिहितात. अनुवादक]

[४. विशेषाचे वाचन करणारा : standing for a particular. अनु.]

अनुक्रमणिका

परंतु विशेषनामांचा सबंध विषयच काहीसा चमत्कारिक आहे.

विशेषनामे=विशेषवाचक शब्द. व्या.

मी असे लिहिले आहे खरे, पण सामान्य भाषेच्या संदर्भात विचार केला तर ते उघडउघड खोटे आहे. आपण विशेषांविषयी कसे बोलू शकतो याचा विचार करू लागल्यावर आपण एखाद्या विशिष्ट विशेषाविषयी विशेष नामावाचून कधीही बोलू शकत नाही हे आपल्या लक्षात येते हे खरे आहे. सामान्य शब्दांचा उपयोग आपण वर्णनार्थच करू शकतो, अन्यथा नाही. एखादे पारमाण्विक विधान आपण शब्दांत कसे व्यक्त करू ? पारमाण्विक विधान विद्यमान (actual) विशेषांचा उल्लेख करणारे विधान असते, ते त्यांचे नुसते वर्णन करीत नाही, तर त्यांचा नामनिर्देश (names) करते आणि त्यांचा नामनिर्देश करण्याकरिता आपण फक्त नावेच वापरू शकतो. म्हणून आपल्या तत्काळ लक्षात येईल की विशेषनामे सोडून शब्दांची कोणतीही जाति विशेषांचे प्रतिनिधित्व करण्यास पूर्णपणे असमर्थ आहे. तरीही जर मी फळचावर एक ठिपका काढून त्याला 'जॉन' हे नाव दिले तर ते चमत्कारिक दिसेल. आपल्याला आश्चर्य वाटेल आणि तरी मी कशाविषयी बोलत आहे हे आपल्याला कसे कळू शकेल ? जर मी 'उजव्या बाजूस असलेला ठिपका पांढरा आहे' असे म्हणालो, तर ते विधान होईल. जर मी 'हे पांढरे आहे' असे म्हणालो तर ते अगदी भिन्न विधान होईल. 'हे' या शब्दाने जोपर्यंत आपण इथे आहोत आणि ते पाहू शकतो आहोत तोपर्यंत आपला कार्यभाग होऊ शकेल. परंतु जर उद्या मला त्याच्याविषयी बोलावे लागले तर त्याचे नामकरण करून त्याला 'जॉन' म्हणणे सोयीचे होईल. त्याचा उल्लेख करण्याचा दुसरा कोणताही उपाय नाही. त्याचा स्वतःचा उल्लेख आपण नावाशिवाय करू शकत नाही.

ज्यांना सामान्य भाषेत आपण नावे म्हणतो, म्हणजे 'सॉक्रेटिस', 'प्लेटो' इत्यादि, त्यांचा उद्देश मुळात हे विशेषनिर्देशाचे प्रयोजन पुरविणे हा होता, आणि आपण आपल्या लौकिक जीवनात वस्तुतः विशेष नसलेल्या अनेक प्रकारच्या गोष्टींना विशेष म्हणून मानतो. आपण सामान्यपणे जी नावे वापरतो ती खरोखर वर्णनांचे संक्षेप असतात, परंतु ती ज्यांचे वर्णन करतात ते विशेष नसून वर्गांच्या किंवा श्रेणींच्या गुंतागुंतीच्या व्यवस्था असतात. नाव म्हणजे ज्याचा अर्थ एखादा विशेष असतो असा शब्द या परिमित तार्किकीय अर्थी ज्या वस्तूचा आपल्याला परिचय आहे अशाच वस्तूला आपण नाव देऊ शकतो, कारण ज्याचा आपल्याला परिचय नाही त्याला आपण नाव देऊ शकणार नाही. आपल्याला आठवेल की जेव्हा अॅडमने सर्व पशुपक्ष्यांना नावे दिली तेव्हा ते सर्व एकैकशः त्याच्यापुढे आले. त्याला त्यांचा परिचय झाला, आणि त्यांना त्याने नावे दिली. आपल्याला सॉक्रेटिसाचा परिचय नाही, आणि म्हणून आपण त्याला नाव देऊ शकत नाही. आपण जेव्हा 'सॉक्रेटीस' हा शब्द वापरतो तेव्हा वस्तुतः आपण एक वर्णन वापरीत असतो. 'प्लेटोचा गुरू' किंवा 'हेम्लॉक पिणारा तत्त्वज्ञ', किंवा 'जो मर्त्य आहे असे तार्किक प्रतिपादतात असा तत्त्वज्ञ' यासारख्या एखाद्या पदबंधाने आपला अभिप्राय व्यक्त केला जाऊ शकेल, परंतु ते नाव आपण 'नाव' या शब्दाच्या उचित अर्थी वापरीत नाही हे नक्की.

त्यामुळे 'नाव' या शब्दाच्या उचित, काटेकोर तार्किकीय नावाचे एकही उदाहरण सापडणे मोठे दुरापास्त होते. तार्किकीय अर्थी आपण नाव म्हणून वापरीत असलेले शब्द म्हणजे 'हे' किंवा 'ते' हेच फक्त होत. वर्तमानक्षणी आपल्याला ज्याचा परिचय आहे अशा विशेषाकरिता आपण 'हे' हा शब्द नाव म्हणून वापरू शकतो. 'हे पांढरे आहे' असे आपण म्हणतो. जर 'हे पांढरे आहे' अशी संमती आपण दिलीत, आणि 'हे' या शब्दाने आपल्याला दिसणारी वस्तू अभिप्रेत असली, तर आपण 'हे' हा शब्द विशेषनाम म्हणून वापरीत आहो. पण मी 'हे पांढरे आहे' असे म्हणून जे विधान व्यक्त करतो त्याचे आकलन करण्याचा आपण प्रयत्न केला तर ते आपल्याला करता येणार नाही. 'हे' जेव्हा अगदी काटेकोरपणे, वेदनाच्या विद्यमान विषयाचे वाचक म्हणून, वापरले जाते तेव्हाच ते खरे विशेषनाम असते. आणि अशा अर्थी त्यात एक अतिशय चमत्कारिक धर्म आहे, तो हा की त्याचा अर्थ क्वचितच दोन क्षण कायम राहतो, आणि त्याचा वक्त्याला अभिप्रेत अर्थ आणि श्रोत्याला अभिप्रेत अर्थ भिन्न

असतात. ते **अनेकार्थी** (ambiguous) विशेष —नाम आहे. पण तरीही ते खरोखर विशेषनामच आहे, आणि मला विशेषनामाने अभिप्रेत असलेल्या अर्थी यथोचितपणे आणि तार्किकीय रीतीने वापरला जाणारा तो मला सुचणारा एकमेव शब्द असावा. मी ज्या अर्थी विशेषनामांविषयी बोलतो आहे त्या अर्थी त्यांचे महत्त्व तर्कशास्त्रात आहे, दैनंदिन जीवनात नव्हे. आपल्या लक्षात येईल की **प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका**मध्ये वर्णिलेल्या तार्किकीय भाषेत कोणतीही नावे नाहीत, कारण तेथे आपल्याला विशिष्ट विशेषांत रुचि नसते, तर सामान्य विशेषांत (असा शब्दप्रयोग जर मला करता आला तर) असते.

जगाची परिगणना करताना हिशेबात घ्यावयाच्या वस्तूंपैकी विशेषांचे वैशिष्टच हे आहे की त्यांपैकी प्रत्येक पूर्णपणे एकाकी आणि पूर्णपणे स्वयंपूर्ण (self-subsistent) असतो. द्रव्याला (substance) जी स्वयंपूर्णता असते असे म्हटले जाई तशी स्वयंपूर्णता त्याला असते, फरक एवढाच की आपल्या अनुभवापुरते बोलायचे तर तो फारच अल्पकाळ टिकतो. म्हणजे असे की जगात असलेला कोणताही विशेष अन्य कोणत्याही विशेषावर तार्किकीय दृष्टचा अवलंबित नसतो. त्यांच्यापैकी प्रत्येक सबंध विश्व असू शकला असता; तो तसा नाही ही केवळ आनुभविक गोष्ट आहे. विश्व केवळ एकाच विशेषाचे बनलेले का असू नये याचे एकही कारण देता येत नाही. हे विशेषांचे एक वैशिष्टच आहे. तसेच एखाद्या विशेषाच्या नावाचा अर्थबोध होण्याकरिता एकमेव आवश्यक गोष्ट म्हणजे त्या विशेषाचा परिचय होणे. जेव्हा आपल्याला त्या विशेषाचा परिचय होतो, तेव्हा आपल्याला त्या नावाचे पूर्ण, समर्पक आणि निःशेष आकलन होते, आणि आणखी कसलीही माहिती त्याकरिता आवश्यक असत नाही. त्या विशेषाविषयी खऱ्या असणाऱ्या वास्तवाविषयीची आणखी माहिती त्याच्या नावाच्या आपल्या आकलनाला अधिक परिपूर्ण करू शकत नाही.

चर्चा

मि. कार : आपण म्हणता की मिश्र नसलेली अशी केवल वास्तवे आहेत. सर्वच मिश्र गोष्टी केवल गोष्टींच्या बनलेल्या असतात काय ? मिश्र गोष्टींचे घटक असलेल्या केवल गोष्टी स्वतः मिश्र नसतात काय ?

मि. रसेल : कोणतेही वास्तव केवल नसते. आपल्या दुसऱ्या प्रश्नाविषयी, म्हणजे जेव्हा एखादी गोष्ट मिश्र असते तेव्हा तिचे घटक केवल असले पाहिजेत या प्रश्नाविषयी वाद होऊ शकेल. मला वाटते की मिश्र वस्तूंचे अनंत विश्लेषण होऊ शकते, आणि त्यात आपल्या हाती केवल कधीही लागत नाही असे मानणे सहज शक्य आहे. ते खरे आहे असे मला वाटत नाही, परंतु ती गोष्ट निश्चितच विवाद्य आहे. मिश्र गोष्टी—मला मिश्र गोष्टींविषयी बोलायला आवडत नाही—केवल घटकांच्या बनलेल्या असतात असे मला वाटते हे खरे, पण हा युक्तिवाद गहन आहे हे मी मान्य करतो, आणि विश्लेषण कधीच संपू नये हे शक्य आहे.

मि. कार : एखाद्या वस्तूला मिश्र म्हटल्याने आपण खरोखर केवल गोष्टी आहेत असे प्रतिपादन केले आहे असे आपल्याला वाटत नाही काय ?

मि. रसेल : नाही, तसा अभिप्राय त्यात अवश्यमेव असेल असे मला वाटत नाही.

मि. नेव्हिल : 'हे पांढरे आहे' हे विधान 'हे आणि ते एकाच रंगाची आहेत' या विधानापेक्षा सरलतर आहे असे मला स्पष्टपणे वाटत नाही.

मि. रसेल : ज्या गोष्टींकरिता मला वेळ मिळाला नाही त्यांपैकी ही एक आहे. ते विधान आणि 'हे आणि ते एकाच रंगाची आहेत' हे विधान एकच असू शकतील. 'पांढरे' याची व्याख्या 'ह्या'चा रंग अशी करता येऊ शकेल; किंवा 'हे पांढरे आहे' याचा अर्थ 'हे त्याच्या रंगाचे आहे' असा असू शकेल, आणि 'त्या'चा रंग ही पांढऱ्याची व्याख्या आहे असे म्हणता येईल. असे असू शकेल, पण ते तसे आहे असे मानायला काही खास कारण नाही.

मि. नेव्हिल : जी अधिक चांगली उदाहरणे होऊ शकतील असे एकपदी संबंध आहेत काय ?

मि. रसेल : मला वाटत नाही. आपण सर्वच एकपदी संबंधापासून त्या उपायाने सुटका मिळवू शकतो, हे प्रागनुभविक रीत्या पूर्णपणे उघड आहे. मला वेळ असता तर ज्या गोष्टी मी सांगणार होतो त्यांपैकी एक ही होती की आपण द्विपदी संबंधांचे विलयन (reduction) त्रिपदी संबंधात करून

द्विपदी संबंधापासून सुटका करून घेऊ शकतो, आणि असेच पुढेही. पण जगाची सुरवात या पद्धतीने होते असे मानायला, म्हणजे त्याचा आरंभ प्रथमस्तरीय संबंधापासून न होता न–स्तरीय संबंधापासून होतो असे मानायला, कोणतेही खास कारण नाही. आपण त्याचे विलयन वरून खाली करू शकत नाही, पण खालून वर करू शकतो.

प्रश्न : 'हे' हे एखाद्या वस्तूचे विशेषनाम जर दर क्षणाला बदलणारे असेल, तर आपण युक्तिवाद तरी कसे करणार ?

मि. रसेल : 'हे' आपण एक किंवा दोन मिनिटे टिकवून धरू शकतो. हा ठिपका मी येथे केला आणि त्याच्याविषयी थोडा वेळ बोलतो. तो पुष्कळदा बदलतो असे मी म्हणालो. आपण जर चटकन् युक्तिवाद केला तर ते संपायच्या आत आपण थोडा मार्ग आक्रमू शकू. वस्तू काही साद्यंत (सा + आदि + अंत– finite) काळापर्यंत––काही सेकंद किंवा मिनिटे, किंवा जे काही असेल ते––टिकतात असे मला वाटते.

प्रश्न : हवा त्या ठिपक्यावर क्रिया करून त्यात बदल घडवून आणते असे आपल्याला वाटत नाही काय ?

मि. रसेल : त्यामुळे त्याचे रूप इतके बदलले नाही की त्याच्या जागी दुसरा वेद्यार्थ (sense-datum) आला असे वाटावे, तर त्याने काही बिघडत नाही.

साभार पोच–

* **'संशोधन मुक्तावलि'** (सर नववा)–वा. वि. मिराशी; प्रकाशक– विदर्भ संशोधन मंडळ, नागपूर; १९७९; पृ. २१६; किंमत ८ रु.
* **'वैदिक यज्ञ, मध्ययुगीन तंत्रसाधना आणि ज्ञानेश्वरप्रणीत भक्तियोग'** डॉ. स. रा. गाडगीळ; प्रकाशक– दास्ताने रामचंद्र आणि कं. पुणे; १९७९; पृ. ४६७; किंमत ५० रु.
* **'प्राचीन भारतीय साहित्यमीमांसा : एक आकलन'** अशोक रा. केळकर; 'परामर्श' प्रकाशनमाला १; तत्त्वज्ञान विभाग, पुणे विद्यापीठ, पुणे; १९७९; पृ. ४ + ७८; किंमत १० रु.
* **'लोककल्याणकारी राज्याचे द्रष्टे : महात्मा जोतीराव फुले'** प्रा. ल. भा. कुरकुरे; प्रकाशिका- सौ. उर्मिला कुरकुरे; सत्यशोध प्रकाशन, देवपूर, धुळे; पृ. १६; किंमत १–५० रु.
* **'पोखरण'** केशव मेश्राम; पॉप्युलर प्रकाशन; मुंबई ३४; पृ. ११३; किंमत १८ रु.
* **'मराठी नाट्यसमीक्षेचा विकास'** डॉ. चंद्रकांत धांडे; परिमल प्रकाशन, औरंगाबाद; १९७९; पृ. ३५३; किंमत ४० रु.
* **'ओडिपस'** बी. रंगराव; प्रकाशिका– उषा रंगराव भोंगळे, अमरावती; १९७९; पृ. ४२; किंमत ५ रु.
* **'दिनार'** निरंजन उजगरे, प्रकाशक– हरिश्चंद्र भास्कर उजगरे, भांडुप (पश्चिम), मुंबई ४०० ०७८; १९७९; पृ. ६४; किंमत ७ रु.
* **'पॅरिस, आय लव्ह यू'** शांताराम पारपिल्लेवार; प्रकाशक– अरविंद गोखले; मयूर प्रकाशन, नागपूर ४४० ०१०; १९७९; पृ. १५१; किंमत १५ रु.
* **'हे झाड जगावेगळे'** वसंत नरहर फेणे; प्रकाशक– राजा फडणीस, श्री विशाखा प्रकाशन, पुणे ३०; १९७९; पृ. १९०; किंमत १८ रु.
* **'आहिताग्नि राजवाडे : आत्मवृत्त'** श्री विद्या प्रकाशन, पुणे; १९८०; पृ. ४००; किंमत ४० रु.

लवंदे-पाटणकर वादातील मुद्दे—१

[‘नवभारत’च्या जानेवारी १९८० च्या अंकात प्रा. देवदत्त दाभोलकर यांचे प्रसिद्ध झालेले पत्र वाचकांना आठवत असेल. ह्या पत्रातील प्रस्तुत लेखाशी संबंधित असलेला मजकूर पुढीलप्रमाणे आहे. “रेगे-लवंदे वाद : या वादाचे संदर्भात त्यावेळी मी व्यक्तिशः आपल्याला असे सुचविले होते की आपल्याला व लवंदे यांना मान्य असलेल्या काही विद्वानांच्या समोर हा वाद ठेवून त्यांचा निर्णय आपण सर्वांनी मान्य करावा. याविषयीची माझी कल्पना मी खालीलप्रमाणे मांडली होती :

१) आपण या क्षेत्रातील आपल्याला मान्य असलेल्या विद्वानांच्या नावाची यादी द्यावी.

२) लवंदे यांचेकडून त्यांना मान्य असलेल्या विद्वानांची यादीही मी नंतर मागवून घेईन.

३) या दोन्ही यादींतील जी समान नावे असतील त्या विद्वानांना या विषयीचा निर्णय करण्यासाठी बोलविण्यात यावे. (दोन्ही याद्यांत समान नावेच न आल्यास त्या संपूर्ण याद्याही प्रसिद्ध करता येतील व त्यातूनही काही प्रमाणात तरी काही अनुमाने काढता येतील.)”

यानंतर या आवाहनाला माझ्याकडून काही प्रतिसाद न मिळाल्यामुळे त्यांना ह्या बाबतीत पुढे काही करता आले नाही असे त्यांनी म्हटले आहे.

तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील विवादांचा निर्णय लावण्यासाठी ज्या पद्धतींचा वापर करणे योग्य ठरेल असे प्रा. दाभोलकर यांना वाटते आहे तिचा प्रयोग करण्याची संधी त्यांना मिळाली तर ते हितावह ठरेल असेच माझे मत आहे. त्याप्रमाणे मला मान्य असलेल्या विद्वानांची नावे मी ‘नवभारत’च्या फेब्रुवारी, १९८० या अंकात, प्रा. दाभोलकर यांच्या पत्राला दिलेल्या उत्तरात, प्रसिद्ध केली आहेत, यापुढील कार्यवाही प्रा. दाभोलकर यांनी करावयाची आहे.

पाटणकरांनी आपल्या ‘सौंदर्यमीमांसे’त वेगवेगळ्या तत्त्ववेत्त्यांच्या सिद्धांतांचे जे विवेचन केले आहे त्यावर आक्षेप घेणारा लवंदे यांचा लेख ‘लोकसत्ता’ ह्या वर्तमानपत्राच्या २१–११–७६ आणि २८–११–७६ ह्या अंकात दोन भागांत प्रसिद्ध झाला. ह्या आक्षेपांविषयी माझे काय म्हणणे आहे हे मी पुढे दिले आहे.

लवंदे यांनी घेतलेल्या आक्षेपांना पाटणकरांनी ‘लोकसत्ते’च्या १२–१२–७६ च्या अंकात थोडक्यात पण मुद्देसूद व पुरेसे उत्तर दिले आहे. पुढे छापलेल्या माझ्या विवेचनात पाटणकरांनी लवंदे यांना दिलेल्या उत्तराचा मी विचार केलेला नाही. मी स्वतंत्रपणे लवंदे यांनी घेतलेल्या आक्षेपांची चर्चा केली आहे.

ज्याचा ‘लवंदे –पाटणकर वाद’ असा उल्लेख करता येईल त्याला काहीसे महत्त्व प्राप्त झाले असल्यामुळे लवंदे यांनी उपस्थित केलेल्या मुद्द्यांची चर्चा प्रसिद्ध होणे योग्य ठरेल ह्या विश्वासाने हा लेख प्रसिद्ध करण्यात येत आहे. ह्या लेखाशी माझा व्यक्तिशः संबंध असल्यामुळे संपादक या नात्याने हा खुलासा करणे मला इष्ट वाटते. **–मे. पुं. रेगे**]

(१) लवंदे यांचा पहिला मुद्दा हेन्री सिज्विक आणि जी. ई. मूर यांच्यामधील वादाचा पाटणकर यांनी जो निर्देश केला आहे त्याच्याविषयी आहे. पाटणकरांचे संबंधित वाक्य असे आहे : “(दोन प्रातिभ–ज्ञानवाद्यांमध्ये वाद झाल्यास तो कसा सुटतो ?) असा वाद सिज्विक आणि मूर यांच्या-

अनुक्रमणिका

मध्ये झाला होता."* लवंदे यांचे म्हणणे असे आहे की असा वाद ह्या दोहोमध्ये झाला होता ह्याला काही पुरावा नाही आणि हे त्यांचे म्हणणे योग्य आहे. 'दोन व्यक्तीमध्ये वाद झाला होता.' ह्या म्हणण्याचा स्वाभाविक अर्थ त्या दोन व्यक्तींनी परस्पराशी वाद करण्याचा प्रसंग घडला होता असा होतो. असा प्रसंग घडला होता असे मानायला काही आधार नाही हे लवंदे यांचे म्हणणे बरोबर आहे.

पण ह्या संदर्भात लवंदे यांनी असे विधान केले आहे की "हा 'वाद' होणे शक्य नव्हते." हे म्हणणे चूक आहे. सिज्‌विक आणि मूर एकाच विद्यापीठात होते, सिज्‌विक यांच्या काही व्याख्यानांना मूर बसत असत आणि म्हणून त्यांच्यात असा वाद घडून येणे अशक्य नव्हते.[1]

दुसरी गोष्ट अशी की पाटणकरांच्या ह्या विधानाचे लवंदे यांनी 'लोणकढी' असे वर्णन केले आहे. हे वर्णन अतिरेकी आहे. पाटणकरांच्या विधानावर पुढील स्वरूपाचा आक्षेप घेणे रास्त आणि पुरेसे झाले असते : "पाटणकरांनी लिहिलेल्या वाक्याचा अर्थ सिज्‌विक व मूर यांनी परस्पराशी वाद केला होता असा होतो आणि असा प्रसंग घडला होता असे दाखवून देणारा पुरावा उपलब्ध नसल्यामुळे पाटणकरांनी केलेले विधान निराधार व म्हणून चूक ठरते. पाटणकरांनी 'असा वाद सिज्‌विक आणि मूर यांच्यामध्ये झाला होता' असे म्हणण्याऐवजी सिज्‌विक आणि मूर यांच्यामध्ये असा मतभेद होता (किंवा विवाद होता)' असे म्हटले पाहिजे होते." सिज्‌विक आणि मूर यांच्यामध्ये वाद होण्याचा ऐतिहासिक प्रसंग घडला होता की नाही ह्याचा त्या दोघांच्या मतांचे जे विवेचन पाटणकर यांनी केले आहे त्याच्याशी काहीही संबंध नाही आणि ह्या विवेचनाची लवंदे यांनी चर्चाही केलेली नाही.

(२) लवंदे यांचा दुसरा मुद्दा कान्टने आपल्या मीमांसेत सौंदर्यानुभाव किंवा सौंदर्यविषयक निर्णय यांत संकल्पनांना आणि नियमांना कोणते स्थान दिले आहे ह्याविषयीचा आहे. लवंदे यांचे ह्याविषयीचे जे म्हणणे मी पुढे उद्‌धृत केले आहे त्यातील वाक्यांना मी क्रमांक दिले आहेत. कारण त्यांचा वारंवार निर्देश करावा लागणार आहे. लवंदे म्हणतात "(१) कान्टवर डॉ. पाटणकरांचा आरोप असा की कान्टच्या सौंदर्यमीमांसेत संकल्पना म्हणजे Concepts यांना स्थान नाही. (२) आपल्या ग्रंथाच्या पान ३६ वर हे मत त्यांनी स्पष्ट मांडलेले आहे. (३) "सौंदर्याच्या क्षेत्रात संकल्पना व नियम नसतात हे कान्टचे मतही याच कारणास्तव स्वीकारता येत नाही." (४) या आपल्या मताच्या पुष्टयर्थ पान २६ वर कान्टच्या क्रिटिक ऑफ् जज्‌मेंटमधला उतारा दिला आहे. (५) द ब्युटिफुल इज दॅट विच् अपार्ट फ्रॉम कन्सेप्ट्स इज रेप्रेझेन्टेड अॅज द ऑब्जेक्ट ऑफ् युनिव्हर्सल डिलाइट. (६) परंतु डॉक्टरमजकुरांच्या मनात कुठे पाल चुकचुकली कोण जाणे ! (७) पान ८५ वर त्यांनी असेही लिहून ठेवले आहे, "परंतु याचा अर्थ असा नव्हे की या अनुभवात कोणत्याच संकल्पनांचा वापर होत नाही..." (८) ठायीठायी कान्टला विरोध करताना कान्टच्या सौंदर्यानूभूतीत संकल्पनांना मज्जाव आहे असे बेलाशक ठोकून द्यायचे आणि

---

* ह्या लेखात पाटणकरांची म्हणून उद्‌धृत केलेली अवतरणे ही 'सौंदर्यमीमांसा' (मौज प्रकाशन गृह), लवंदे यांची अवतरणे 'लोकसत्ते'च्या वर उल्लेखिलेल्या अंकांतील व कान्टची अवतरणे 'The Critique of Judgement,' भाषांतरकार जेम्स क्रीड मेरिडिय, 'ऑक्स्फर्ड' यांतील आहेत.

१. ह्या संबंधात पुढील मजकूर वाचकांना मनोरंजक वाटेल : "G. E. Moore attended some of his (Sidgwick's) lectures and thought him dull. We do not know much about what Sidgwick thought of Moore, but in a letter of 1900 he comments on a report that Moore has brought out a book:

"Moore! I did not know he had published any *Elements of Ethics*. I have no doubt they will be acute. So far as I have seen his work his *acumen*-which is remarkable in degree--is in excess of his *insight*." (Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy, J. B. Schnee wind, Oxford, p. 16, 17)

अनुक्रमणिका

इतके करूनसवरून मग हळूच म्हणायचे की असे जरी मी म्हणालो तरी ते खरे नव्हे. (९) म्हणजे आपणच आपल्या विधानाला छेद द्यायचा... (१०) वस्तुस्थिती अशी आहे की कान्टने सौंदर्यविषयक विधानात संकल्पनांना फार फार महत्त्व दिलेले आहे... (११) ज्या ग्रंथामधून पाटणकरांनी कान्टविरुद्ध पुरावा सादर केला आहे त्या ग्रंथाच्या पान २०६ वर कान्ट काय म्हणतो ते पहा. (१२) " द जज्मेंट ऑफ् टेस्ट मस्ट हॅव रेफरन्स टु सम कन्सेप्ट ऑर अदर, फॉर अदरवाइज इट वुड बि ॲब्सोल्युटली इंपॉसिबल फॉर इट टु ले क्लेम टु नेसेसरी व्हॅलिडिटी फॉर एव्हरीवन. (१३) डॉ. पाटणकर आपल्या पान ३६ वर व इतर ठिकाणी आग्रहाने बजावतात की कान्टच्या मताप्रमाणेच सौंदर्याच्या क्षेत्रांत संकल्पना व नियम नसतात. (१४) उलट कान्ट आग्रह धरतो की संकल्पनांशिवाय सौंदर्यविधान करताच येत नाही. (१५) यांत खरा कोण ? (१६) कान्ट स्वतःचे मत जे आग्रहाने प्रतिपादतो ते खरे मानायचे का डॉ. पाटणकर कान्टचे मत म्हणून ज्या मताचे आग्रहाने समर्थन करतात ते ग्राह्य मानायचे ? "

येथे लवंदे यांनी उपस्थित केलेल्या मुद्द्याविषयीचे माझे भाष्य असे : (अ) लवंदे यांची वरील (१०) ते (१६) ही वाक्ये घेतली तर त्यांचा सरळ अर्थ असा होतो की सौंदर्यविधानात संकल्पनांचे स्थान काय असते ह्याविषयी कान्टचे स्वतःचे जे मत आहे त्याच्या नेमके विरुद्ध असलेले मत कान्टचे म्हणून पाटणकरांनी मांडले आहे. म्हणजे पाटणकरांनी कान्टच्या मताचा विपर्यास केलेला आहे. संकल्पनांशिवाय सौंदर्यविधान करताच येत नाही, सौंदर्यविधानात संकल्पनांना अनिवार्य स्थान असते असे कान्टचे मत आहे; पण सौंदर्याच्या क्षेत्रात संकल्पनांना स्थान नसते असे कान्टचे मत आहे असे पाटणकर सांगतात.

पण लवंदे यांनी वरील (४) आणि (५) ह्या वाक्यांत पाटणकरांनी ' क्रिटिक ऑफ् जज्मेंट ' ह्या ग्रंथातील जे एक वाक्य उद्धृत केले आहे ते दिले आहे. ह्या वाक्याचा अर्थ असा आहे की संकल्पनाविरहित अशा रीतीने सार्वत्रिक आनंदाचा विषय म्हणून जे प्रतीत होते ते सुंदर होय. पाटणकरांनी कान्टचे म्हणून जे वाक्य उद्धृत केले आहे ते कान्टचे आहे ही गोष्ट लवंदे यांनी अमान्य केलेली नाही. ' क्रिटिक ऑफ् जज्मेंट 'च्या दुसऱ्या मोमेन्टखालील विभाग ६ च्या प्रारंभीच हे वाक्य आढळेल. (पृ. ५०) ह्याच मोमेन्टमधील विवेचनाच्या शेवटी, ह्या सबंध विवेचनाचे सार देणारे सूत्रवाक्य म्हणून ह्याच आशयाचे वाक्य आलेले आहे.

" Definition of the Beautiful drawn from the second moment : The *beautiful* is that which, apart from a concept, pleases universally. " (पृ. ६०)

सुंदर वस्तूची व्याख्या म्हणून हे वाक्य कान्ट आपल्यापुढे ठेवीत आहे. ह्या व्याख्येप्रमाणे सुंदर वस्तू संकल्पनानिरपेक्ष असा सार्वत्रिक आनंद देते. तेव्हा कान्टने जे मत मांडले आहे त्याच्या नेमके विरुद्ध मत कान्टचे म्हणून पाटणकरांनी मांडले आहे असा लवंदे यांनी केलेला आरोप गैर आहे. कान्टचे म्हणून लवंदे यांनी जे वाक्य उद्धृत केले आहे तेही कान्टचे आहे. तेव्हा कान्टचे एक मत आहे आणि त्याच्या विरुद्ध असलेले मत कान्टचे म्हणून पाटणकर मांडतात असा आरोप न करता, कान्टमध्येच प्रथमदर्शनी तरी परस्पर विरोधी असलेली दोन मते आढळतात ह्या गोष्टीकडे लवंदे यांनी लक्ष वेधले पाहिजे होते.

(आ) पाटणकर यांनी स्वतः केलेल्या विधानाला आपणच छेद दिला आहे अशी तक्रार लवंदे यांनी केली आहे. ह्या तक्रारीचा आशय असा आहे की कान्टच्या सौंदर्यानुभूतीत संकल्पनांना मज्जाव आहे असे विधान पाटणकर करतात आणि मग आपण केलेले हे विधान खरे नाही असेही म्हणतात. [वरील वाक्ये (४) ते (९) पहा.]

आता वर म्हटल्याप्रमाणे एकतर कान्टनेच स्वतःच्या विधानाला छेद दिला आहे ह्या गोष्टीकडे लवंदे यांनी लक्ष वेधले पाहिजे होते. दुसरी अधिक महत्त्वाची गोष्ट अशी की पाटणकरांनी आपणच केलेल्या विधानांना छेद दिलेला नाही.

लवंदे यांची वरील (४) ते (९) ही वाक्ये विचारात घेतली तर कुणालाही असे वाटेल की कान्टच्या सौंदर्यानुभूतीत संकल्पनांना स्थान नसते

असे विधान पाटणकरांनी ज्याप्रमाणे केले आहे त्याचप्रमाणे हे, कान्टविषयी स्वतः केलेले विधान, खरे नाही असेही म्हटले आहे; 'कान्टच्या म्हणण्याप्रमाणे सौंदर्यानुभवात कोणत्यातरी संकल्पनांचा वापर होतो' अशा आशयाचे विधान पाटणकरांनी कुठेतरी केले आहे. ह्यासाठी पुरावा म्हणून त्यांनी पाटणकरांचे एक वाक्य उदधृत केले आहे. [वरील वाक्य (७)].

हे 'सौंदर्यमीमांसा' पृ. ८५ वरील वाक्य आहे. ह्या वाक्याचा संदर्भ असा आहे : संकल्पनाशक्ती (understanding) आणि संवेदनाशक्ती किंवा कल्पनाशक्ती (sensibility किंवा imagination) ह्या ज्ञानशक्तींच्या मुक्तपणे झालेल्या मेलनातून सौंदर्यानुभव निर्माण होतो, ह्या कान्टच्या मताचे स्पष्टीकरण केल्यानंतर पाटणकर कान्टच्या भूमिकेची चिकित्सा करीत आहेत. ते म्हणतात, "कान्टच्या ह्या विवेचनाबाबत काही अडचणी निर्माण होतात. त्यांचा आपण विचार करू." (पृ. ८४). त्यांनी उपस्थित केलेली एक अडचण अशी की कान्टनें निर्देश केलेल्या ज्ञानशक्ती अस्तित्वात आहेत असे मानायला काही आधार आहे का? ह्या प्रश्नाचे विवेचन केल्यानंतर ते दुसऱ्या अडचणीकडे वळतात. "दुसरी अडचण अशी की ज्ञानशक्तींच्या मुक्त मेलनाने जो अनुभव सिद्ध होतो तो ज्ञानपूर्व (व ज्ञानपोषक) अनुभव मानायचा का?" (पृ. ८५). ह्या संदर्भात ते म्हणतात, "दुसरे असे की कान्ट सुचवितो त्याप्रमाणे हा अनुभव (सौंदर्यानुभव) ज्ञानानुभवाला पोषक असतो असेही मानता येणार नाही...खरे म्हणजे सौंदर्यानुभव हा वेगळ्याच प्रकारचा अनुभव आहे. येथे ज्ञानविश्वातील नियम किंवा संकल्पना वापरल्या जात नाहीत. याचा अर्थ असा नव्हे की या अनुभवात कोणत्याच संकल्पनांचा वापर होत नाही. सौंदर्यानुभवात नियम, संकल्पना असतात असे आपण दुसऱ्या प्रकरणात पाहिले आहे. याचे जास्त विवेचन पुढे येणारच आहे" (पृ. ८५). दुसऱ्या प्रकरणात त्यांनी केलेल्या विवेचनाचे सार त्यांच्याच शब्दात असे देता येईल : "...कलाकृतीची कलाकृती म्हणून होणारी जाणीव हीच मुळी निकषांच्या अस्तित्वावर अवलंबून असते असे म्हणावे लागते. याचा अर्थ असा की निकषांच्या अभावी मूल्यमापनच नव्हे तर कलाकृतीचे विश्लेषणही अशक्य असते......सौंदर्याच्या क्षेत्रात संकल्पना आणि नियम नसतात हे कान्टचे मतही याच कारणासाठी स्वीकारता येत नाही." (पृ. ३६).

यावरून ही गोष्ट स्पष्ट होईल की सौंदर्यानुभवात संकल्पना, नियम नसतात हे कान्टचे मत म्हणून पाटणकरांनी मांडले आहे आणि नंतर त्याचा प्रतिवाद केला आहे. लवंदे यांनी वरील वाक्य (७) मध्ये पाटणकरांचे जे वाक्य उद्‌धृत केले आहे ते आपल्या मते कान्टचे मत अग्राह्य कुठे ठरते हे स्पष्ट करताना त्यांनी लिहिले आहे. ह्या वाक्यात कान्टचे मत काय आहे हे ते सांगत नसून स्वतःचे मत सांगत आहेत. तेव्हा स्वतःच्या विधानाला छेद देण्याचा प्रश्नच उपस्थित होत नाही.

(इ) आपण वर हे पाहिले आहे की सौंदर्यानुभवातील संकल्पनांचे स्थान ह्या प्रश्नाबाबत कान्टचे म्हणून जे मत पाटणकर देतात त्याच्या नेमके विरुद्ध असे कान्टचे स्वतःचे मत आहे असा आरोप लवंदे यांनी केला आहे. ह्या आरोपाच्या समर्थनार्थ त्यांनी कान्टचे एक वाक्य उद्‌धृत केले आहे. [वरील वाक्य (११)]. आपण हेही पाहिले आहे की पाटणकरांनी कान्टचे म्हणून जे मत मांडले आहे-- 'सुंदर वस्तू ही संकल्पनाविरहित असा सार्वत्रिक आनंद देणारी वस्तू असते' हे मत कान्टने स्पष्टपणे मांडले आहे आणि म्हणून येथे जर विसंगती असेल तर ती पाटणकरांनी कान्टच्या मताचे जे विवरण केले आहे त्याच्यात नसून कान्टच्या स्वतःच्या मतामध्येच आहे, असे म्हणावे लागेल.

पण आता पहा : लवंदे यांनी कान्टचे उद्‌धृत केलेले वाक्य ज्या पृष्ठावर आढळते (पृ. २०६) त्याच पृष्ठावर वरती कान्टने पुढील विधाने केली आहेत :

"The principle of taste, therefore, exhibits the following antinomy :

1) Thesis : The judgement of taste is not based upon concepts; for, if it were, it would be open to dispute (decision by means of proofs.)

2) Antithesis : The judgement of taste is based upon concepts; for otherwise despite diversity of judgement, there could be no room even for contention in the matter (a claim to the necessary agreement of others with this judgement).

[याचे भाषांतर : तेव्हा अभिरुचीच्या तत्त्वात पुढील प्रतिद्वंद्व (antinomy) आढळते :

१) पक्ष : अभिरुचीचा निर्णय संकल्पनांवर आधारलेला नसतो; कारण, तो तसा असता, तर त्याच्याविषयी विवाद करणे शक्य झाले असते (म्हणजे प्रमाणे देऊन त्याच्या सत्यतेविषयी निर्णय करता आला असता.)

२) प्रतिपक्ष : अभिरुचीचा निर्णय संकल्पनांवर आधारलेला असतो; कारण नाहीतर निर्णयाची भिन्नता असूनही इतरांशी विवाद करणे ही गोष्टच शक्य झाली नसती (त्या निर्णयाशी सर्वांनी सहमत असणे अनिवार्य आहे हा दावा करणे शक्य झाले नसते).]

तेव्हा लवंदे म्हणतात त्याचप्रमाणे " कान्टच्या सौंदर्यानुभवात संकल्पनांना स्थान नसते असे पाटणकर म्हणतात पण स्वतः कान्ट सौंदर्यानुभवात संकल्पनांना अनिवार्य स्थान देतो " असे तर म्हणता येत नाहीच. पण "कान्ट स्वतः केलेल्या विधानांना स्वतःच छेद देतो " असेही म्हणता येत नाही. सौंदर्यविषयक निर्णयाचे स्वरूप मिश्र असते, त्याच्यामध्ये अंतर्द्वंद्व असल्यासारखे असते, एकापक्षी सौंदर्यविषयक निर्णय संकल्पनांवर आधारलेला नसतो असे म्हणणे योग्य ठरेल असे आपल्याला वाटते तर दुसऱ्या पक्षी सौंदर्यविषयक निर्णय संकल्पनांवर आधारलेला असलाच पाहिजे असेही आपल्याला म्हणावेसे वाटते, अशी भूमिका कान्ट मांडतो आहे. ह्या प्रतिद्वंद्वाचे (antinomy) निराकरण कसे करता येईल ह्याचा मार्गही तो दाखवून देत आहे. तेव्हा कान्टची स्वतःची जी भूमिका आहे तिच्या नेमकी विरुद्ध अशी भूमिका कान्टची म्हणून पाटणकर मांडीत आहेत असा आक्षेप लवंदे यांना घेता येणार नाही. त्यांना फारतर असा आक्षेप घेता येईल की कांटची भूमिका अनेकांगी आहे आणि जिच्यात अंतर्गत मिश्रता आहे अशा या भूमिकेच्या वेगवेगळ्या अंगांना योग्य तो न्याय पाटणकरांनी दिलेला नाही. असा आक्षेप त्यांनी घेतला तर तो टिकेल असे माझे म्हणणे नाही. पण सकृत्दर्शनी ह्या स्वरूपात आक्षेप उपस्थित होऊ शकेल. ज्या स्वरूपात लवंदे यांनी आपला आक्षेप उपस्थित केला आहे त्या स्वरूपात कान्टच्या भूमिकेला अन्याय केल्याशिवाय तो उपस्थित होऊ शकत नाही.

उदा. लवंदे असे म्हणत नाहीत : " सौंदर्यानुभवात संकल्पनांना स्थान नसते असे कान्टचे मत आहे असे पाटणकरांनी मांडले आहे. ह्या अर्थाची विधाने कान्टने परतपरत केली आहेत आणि त्यांच्यावर भर दिला आहे यात शंका नाही. पण कान्टने सौंदर्यानुभवात संकल्पनांना अनिवार्यतेने स्थान असते असेही म्हटले आहे. या गोष्टीकडे पाटणकरांनी पुरेसे लक्ष दिलेले नाही किंवा अजिबात दिलेले नाही. ते दिले असते तर त्यांनी कान्टच्या मताची मांडणी वेगळ्या पद्धतीने केली असती, इ. " आणि म्हणून ज्या स्वरूपात त्यांनी पाटणकरांवर आक्षेप घेतला आहे तो दिशाभूल करणारा आहे.

सौंदर्यनिर्णयाच्या संबंधात कान्टने जे प्रतिद्वंद्व मांडले आहे त्याचे निराकरण त्याने असे केले आहे : सौंदर्यनिर्णय संकल्पनांवर आधारलेला नसतो हा पक्ष जर घेतला तर त्याच्या संदर्भात संकल्पना ह्याचा अर्थ नियतरूप किंवा निर्धारित (determinate) संकल्पना असा घेतला पाहिजे. म्हणजे ज्यांना निश्चित आशय, वस्तूंना उद्देशून ज्यांचे उपयोजन (application) करता येते, वस्तूंना उद्देशून ज्यांच्या केलेल्या उपयोजनातून वस्तूविषयीचे ज्ञान मिळते — म्हणजे अशा उपयोजनातून वस्तूंच्या स्वरूपाविषयीचे ज्ञानात्मक निर्णय (cognitive judgement) उद्भवतात, ज्यांच्या उपयोजनाविषयी निश्चित नियम मांडता येतात अशा संकल्पना सौंदर्यनिर्णयात उपस्थित नसतात. (आता ज्यांना निश्चित, निर्धारित आशय नसतो, ज्यांच्या उपयोजनाचे निश्चित नियम नसतात अशा 'संकल्पना' म्हणजे संकल्पनाच नव्हत अशी भूमिका स्वीकारता येईल. दुसऱ्या रीतीने हा मुद्दा मांडायचा तर असे म्हणता येईल की अशा

संकल्पनांचे 'संकल्पना' हे स्वरूप इतके क्षीण असते की त्यांना दूरान्वयानेच संकल्पना म्हणता येईल. संकल्पनांची मध्यवर्ती उदाहरणे घेतली– उदा. 'तांबडे', 'घोडा', 'त्रिकोण' 'कारणकार्यभाव', इ.— तर त्यांच्यात आणि अनिर्धारित संकल्पनांत साम्यापेक्षा भेदच अधिक आहे.)

उलट, प्रतिपक्ष जर घेतला, सौंदर्यनिर्णय संकल्पनांवर आधारलेला असतो. हा पक्ष जर घेतला तर संकल्पनांचा अर्थ अनिर्धारित संकल्पना असा करावा लागतो. ही अनिर्धारित संकल्पना कोणती? कांटच्या म्हणण्याप्रमाणे इंद्रियानुभवातीत अस्तित्वाची अतीत विवेकात्म संकल्पना (the transcendental rational concept of the supersensible). सौंदर्यनिर्णयाच्या संबंधात ह्या संकल्पनेचे कार्य काय असते हे पाहिले पाहिजे. कान्टच्या मताप्रमाणे 'क्ष सुंदर आहे' ह्या सौंदर्यनिर्णयात क्ष ह्या वस्तूविषयीचे माझे सुखवेदन व्यक्त होत असते. पण त्याबरोबरच इतर सर्व ज्ञात्यांनाही क्षविषयी सुखवेदन होणार आणि अनिवार्यपणे होणार असा दावाही ह्या निर्णयात अंतर्भूत असतो. हा सार्वत्रिकतेचा दावा जर सौंदर्यनिर्णयात अंतर्भूत नसता तर तो निर्णयच राहिला नसता; 'क्ष मला रुचते, आवडते, सुख देते' अशा माझ्या व्यक्तिगत मनःस्थितीचे वर्णन करणाऱ्या विधानात त्याचा संकोच झाला असता. आता क्षविषयीच्या माझ्या सुखवेदनेच्या बाबतीत सार्वत्रिकतेचा दावा दोन प्रकारच्या अटींवर आधारलेला असतो. त्याची नकारी (negative) अट अशी की ही सुखवेदना माझ्या वैयक्तिक आवडीनिवडी, इच्छा, प्रवृत्ती यांच्या समाधानातून निष्पन्न झालेली असता कामा नये. तशी ती असेल तर ती खाजगी राहील आणि तिच्या वतीने सार्वत्रिकतेचा दावा करता येणार नाही. होकारी अट अशी की ही सुखवेदना ज्या आधारावर अधिष्ठित असेल तो आधार कोणत्याही ज्ञात्याच्या, अनुभव घेणाऱ्या कोणत्याही विषयीच्या बाबतीत सत्य असणारा, लागू पडणारा, असा असला पाहिजे. आता कुणाही ज्ञात्याला किंवा विषयीला क्ष ह्या वस्तूचा (किंवा कोणत्याही वस्तूचा) अनुभव यायचा असेल तर क्षच्या संबंधात त्याला संवेदना, प्रतिमा प्राप्त झाल्या पाहिजेत; म्हणजे त्याची संवेदनशक्ती कार्यप्रवण असली पाहिजे. आणि ह्या संवेदनांच्या मालिकेचे संश्लेषित, एकीकृत असे अवधारण झाले पाहिजे, तिच्या एकतेचे अवधारण झाले पाहिजे. एकतेचे अवधारण करणारी ज्ञानशक्ती म्हणजे संकल्पनाशक्ती. संकल्पनाशक्ती स्वतः निर्माण केलेल्या अनुभवपूर्व संकल्पनांच्या साहाय्याने संवेदनामालिकेच्या एकतेचे अवधारण करते; कान्टच्या म्हणण्याप्रमाणे संकल्पनाशक्ती ह्या स्वतः निर्माण केलेल्या अनुभवपूर्व संकल्पना संवेदनमालिकेत प्रविष्ट करून, त्यांच्या द्वारा त्या संवेदनामालिकेत एकता प्रस्थापित करून, तिच्या एकतेचे अवधारण करते. तेव्हा कोणत्याही वस्तूचा अनुभव येण्यात संकल्पनाशक्ती कार्यप्रवण असते. विशिष्ट संवेदनामालिकेचे किंवा संवेदनासमूहाचे असे अनुभवपूर्व संकल्पनांच्या द्वारा केलेले एकत्रित अवधारण म्हणजे विशिष्ट वस्तूचा अनुभव किंवा ज्ञान होय. संवेदना (आणि प्रतिमा) प्राप्त करून देणारी संवेदनशक्ती आणि अनुभपूर्व संकल्पना निर्माण करून त्यांच्याद्वारा संवेदनासमूहांना संश्लेषित करणारी, त्यांच्या एकतेचे अवधारण करणारी संकल्पनाशक्ती परस्परांच्या संबंधात अशा रीतीने कार्यप्रवण असणे ही कोणत्याही वस्तूचा अनुभव येण्याची, कोणतीही वस्तू अनुभवाचा विषय होण्याची अनिवार्य अट असते. तेव्हा जिचा अनुभव आलेला आहे, जी अनुभवाचा विषय झालेली आहे अशी कोणतीही वस्तू घेतली तर तिच्या संबंधात संवेदनशक्ती आणि संकल्पनाशक्ती अशा परस्परसंबंधित रीतीने कार्यप्रवण झालेल्या असणारच. आता असे समजूया की एखादी विशिष्ट वस्तू अशी आहे की तिच्या संदर्भात संवेदनशक्तीकडून प्राप्त होणाऱ्या संवेदना आणि प्रतिमा अपाततः एकीकृत आकार धारण करतात– एका संकल्पनेचे उपयोजन करून त्यांना एकीकृत आकारात गोवावे लागत नाही त्या उत्स्फूर्तपणे, आपोआप एकीकृत आकारात गोवून घेतात– म्हणजे ह्या वस्तूचा अनुभव घेताना संवेदना आणि प्रतिमा प्राप्त करून देणारी संवेदनशक्ती आणि एकतेचे अवधारण करणारी संकल्पनाशक्ती यांचा मुक्त असा सुसंवाद साधलेला असतो–मुक्त म्हणजे संकल्पनेवर न आधारलेला, संकल्पनेच्या उपयोजनांच्या नियमाने बांधला न गेलेला असा सुसंवाद

अनुक्रमणिका

साधलेला असतो. वस्तूचा अनुभव यायला आधारभूत असलेल्या ह्या दोन ज्ञानशक्तींचा हा मुक्त सुसंवाद सुख म्हणून आपल्याला भावतो. आणि ही सुखवेदना, कुणाही विषयीला त्या वस्तूचा अनुभव यायचा तर ज्या अटीचे अनिवार्यपणे समाधान व्हावे लागते तिच्याशी संबंधित असल्यामुळे, सार्वत्रिक असते. विशिष्ट वस्तूच्या अनुभवाशी सुखवेदना सार्वत्रिकपणे आणि अनिवार्यपणे निगडीत असण्याची खरीखुरी शक्यता कशामुळे अस्तित्वात येते? त्या वस्तूचा अनुभव येण्याच्या जर अनिवार्य अटी असतील. आणि त्यांच्याशी ही सुखवेदना जर संबंधित असेल तर तीही अनिवार्य व म्हणून सार्वत्रिक असेल. अशा अनिवार्य अटी आहेत आणि सौंदर्यनिर्णयात ज्या सुखवेदनेचा निर्देश असतो ती ह्या अटीशी निगडीत असते अशी कान्टची भूमिका आहे.

आता ह्या सर्वाचा 'अनुभवातीत अस्तित्वाच्या अतीत विवेकात्म संकल्पने' शी संबंध कसा पोचतो? तो पुढे दिल्याप्रमाणे पोचतो. अनुभवाचे विषय असलेल्या वस्तू आणि ह्या वस्तू आणि स्वतःचे अनुभव यांची जाणीव असलेले ज्ञाते किंवा विषयी यांचे मिळून बनलेले जग कान्टच्या मताप्रमाणे प्रतीयमान (phenomenal) आहे; ह्या वस्तू म्हणजे स्वरूपवस्तू (things – in – themselves) नव्हत, वस्तुतः ज्या वस्तू आहेत व त्या वस्तुतः जशा आहेत त्या आणि तशा ह्या वस्तू नव्हत. अनुभवाचे जग प्रतीयमान आहे हे अनेक कारणांवरून दिसून येते. मानवी अनुभवाचे स्वरूपच असे आहे की माणूस वस्तूचे सरल, साक्षात् अवधारण करू शकत नाही, त्याला वस्तूपासून लाभलेल्या संवेदनांद्वाराच ह्या संवेदनांच्या माध्यमातूनच तो तिचे अवधारण करू शकतो. माणसाला लाभणाऱ्या संवेदना म्हणजे वस्तूंचे माणसाच्या संवेदनशक्तीवर होणारे परिणाम होत. आणि शिवाय ह्या संवेदना माणसाला लाभायच्या अनुभवपूर्व अशा आकारिक अटी आहेत –अवकाश आणि काल ह्या अटी–तेव्हा ज्या वस्तूंचा माणसाला अनुभव येतो आणि ज्ञान होते, त्या म्हणजे साक्षात् वस्तू किंवा स्वरूपवस्तू नव्हत; तर स्वरूपवस्तूंनी माणसाच्या संवेदनशक्तीवर कार्य करून घडवून आणलेल्या परिणामांच्या अवकाश आणि काल ह्यांमधील रचना होत हे दिसून येते. ह्या वस्तू प्रतीयमान आहेत हे दाखवून देणारी दुसरी गोष्ट अशी की त्या साक्षात् वस्तू किंवा स्वरूपवस्तू आहेत असे मानले तर त्यांच्या स्वरूपाविषयी अंतर्गत विसंगती, व्याघात, प्रतिद्वंद्व (antinomies) निर्माण होतात. उदा. ह्या जगाचे आदिकारण असले पाहिजे आणि ह्या जगाचे आदिकारण असणे शक्य नाही अशी दोन्ही विधाने सत्य ठरतात. ह्या वस्तू प्रतीयमान आहेत, स्वरूपवस्तू नाहीत असे मानले तर ह्या प्रतिद्वंद्वांचे निराकरण करता येते. तिसरे कारण असे की माणसाच्या ठिकाणी विवेकशक्ती आहे आणि ह्या विवेकशक्तीतून जे अन्य कशावर आधारलेले (conditioned) नाही अशा स्वाधिष्ठित, केवल, समग्र अस्तित्वाची परिकल्पना (Idea) निःसृत होते. ह्या परिकल्पनेचा निकष लावला, की अवकाश आणि काल यांच्यांत ज्यांना अनिवार्यपणे स्थान असते, आणि कार्यकारणभावाने ज्या एकमेकींशी संबंधित असतात, त्या आपल्या अनुभवाचे विषय असलेल्या आधारित (conditioned) वस्तू प्रतीयमान आहेत असे दिसून येते.

तेव्हा आपल्या अनुभवाचे विषय असलेल्या वस्तू स्वरूपवस्तू नव्हत. विषयींना लाभलेल्या, ज्यांना अवकाश आणि काल ह्यांच्यात अनिवार्यपणे स्थाने देण्यात आली आहेत आणि ह्यामुळे ज्या परस्परसंबंधित आहेत अशा संवेदनांचे, संकल्पनाशक्तीतून निर्माण झालेल्या अनुभवपूर्व संकल्पनांच्या द्वारा संश्लेषण (synthesis), एकात्मीकरण होऊन, सिद्ध झालेले असे वस्तू आणि विषयी यांचे मिळून बनलेले हे जग आहे. पण ही सर्व रचना आधारित आहे व ती स्वरूपवस्तूवर आधारलेली आहे. स्वरूपवस्तूंचे ज्ञान माणसाला होऊ शकत नाही, त्यांची फक्त कल्पना, परिकल्पना माणसाला असते. केवळ कल्पना, संकल्पना, परिकल्पना म्हणजे ज्ञान नव्हे. ज्ञानासाठी जिला उद्देशून संकल्पनेचे किंवा परिकल्पनेचे उपयोजन करता येईल, जिला ती संकल्पना किंवा परिकल्पना लावता येईल अशी वस्तू अनुभवात लाभावी लागते. पण आपल्याला संवेदनशक्तीच्या माध्यमाद्वाराच वस्तू लाभतात, म्हणजे संवेदना म्हणूनच (आपल्या संवेदनशक्तीवर झालेले परिणाम म्हणूनच) वस्तू आपल्या अनुभवात प्रविष्ट होऊ शकतात, स्वरूपवस्तूचे साक्षात् अव-

अनुक्रमणिका

धारण आपण करू शकत नाही व म्हणून आपल्याला स्वरूपवस्तूची केवळ परिकल्पना असते आणि ज्ञान नसते. पण ह्या परिकल्पनेमुळे आपल्या इंद्रियानुभवाचा विषय असलेले जग प्रतीयमान आहे हे स्पष्ट होते.

तेव्हा विवेकशक्तीतून निर्माण झालेली स्वरूपवस्तूची परिकल्पना ही 'इंद्रियानुभवातीत अस्तित्वाची अतीत विवेकात्म संकल्पना' होय. ह्या संकल्पनेचे कार्य नकारी किंवा निषेधक आणि होकारी किंवा विधायक असे दुहेरी असते. निषेधक कार्य म्हणजे इंद्रियानुभवाच्या वस्तू प्रतीयमान आहेत हे दाखवून देणे. विधायक कार्य म्हणजे प्रतीयमान जग स्वरूपवस्तूवर आधारलेले आहे हे तत्त्व मांडणे. प्रतीयमान वस्तू आणि स्वरूपवस्तू असा भेद नसता तर वस्तू आहेत आणि आपली ज्ञानशक्ती त्यांचे अवधारण करते एवढेच म्हणता आले असते. मग आपला अनुभव केवळ ज्ञानात्मक (आणि अर्थात् व्यवहारात्मक) राहिला असता. सौंदर्यानुभवाला स्थानच राहिले नसते. पण आपल्या अनुभवाचे विषय असलेल्या वस्तू स्वरूपवस्तू नव्हेत, प्रतीयमान आहेत, संवेदनशक्तीला प्राप्त झालेल्या संवेदनांचे संकल्पनाशक्तीने संकल्पनांच्या द्वारा एकात्मीकरण केल्याने सिद्ध झालेल्या त्या वस्तू आहेत असे असल्यामुळे एखाद्या विशिष्ट वस्तूचे स्वरूप ह्या दोन ज्ञानशक्तींच्या व्यवहाराशी जुळलेले असते, सुसंवादी असते. अनुभव घेणे हे जे विषयीचे कार्य असते ते मुक्तपणे सफल होईल असे त्या वस्तूचे स्वरूप असते– म्हणजे त्या वस्तूच्या ठिकाणी विषयीसापेक्ष हेतुपूर्णता (subjective purposiveness) असते, तिचा अनुभव घेण्यात संवेदनशक्ती आणि संकल्पनाशक्ती यांच्या मुक्त सुसंवादाचा सुखद अनुभव येतो. हे सर्व शक्य होते. म्हणजे सौंदर्यानुभव शक्य होतो. ह्या अनुभवाचा आधार स्वरूपवस्तूत असतो. तेव्हा स्वरूपवस्तूची संकल्पना किंवा इंद्रियानुभवातीत अस्तित्वाची अतीत विवेकात्म संकल्पना ही सौंदर्यानुभव शक्य असण्याची अट आहे.

सौंदर्यानुभवाच्या शक्यतेची अट असलेली ही जी इंद्रियानुभवातीत अस्तित्वाची संकल्पना आहे तिचे उपयोजन करता येत नाही, ती कोणत्याही विशिष्ट अनुभवविषयाला लावता येत नाही, तिच्यापासून काही सिद्ध करता येत नाही. इंद्रियानुभवातीत अस्तित्वाची संकल्पना जर आपल्याला नसती तर 'सौंदर्यानुभव' ह्या संकल्पनेला अर्थ नसता. ह्या अर्थाने ती सौंदर्यानुभवाची अट आहे आणि सौंदर्यनिर्णय तिच्याशी संबंधित आहे. पण सौंदर्यानुभवाला ती जरी पायाभूत असली तरी सौंदर्यानुभवाचा ती घटक नसते. सौंदर्यानुभव आणि इतर प्रकारचे अनुभव यांच्यामध्ये असलेला हा मूलभूत फरक आहे.

आपल्याला लाभणाऱ्या संवेदनांचे संकल्पनाशक्तीने निर्माण केलेल्या अनुभवपूर्व संकल्पनांद्वारा संश्लेषण होणे ही आपल्याला कोणत्याही वस्तूचा अनुभव येण्याची अट आहे; 'अनुभवाच्या शक्यते'ची ती अट आहे. ह्या अनुभवपूर्व संकल्पना आपल्या अनुभवाचे घटक असतात. उदा. टेबल पहाण्याच्या अनुभवाचा द्रव्य–गुण ही अनुभवपूर्व संकल्पना एक घटक आहे. विवेकाच्या परिकल्पनासुद्धा एका स्वरूपात आपल्या ज्ञानात्मक अनुभवाचे घटक असतात. आपल्या अनुभवाचा, ज्ञानाचा सुसंगत रीतीने अमर्यादित विस्तार करण्याची प्रेरणा त्या देतात आणि हा विस्तार कसा करावा याचे संकल्पनात्मक मार्गदर्शन त्या करतात. संकल्पनाशक्तीच्या अनुभवपूर्व संकल्पनांप्रमाणे परिकल्पना जरी ज्ञानात्मक अनुभवाचे घटक नसले तरी नियामक तत्त्वे (regulatives) म्हणून त्यांना आपल्या ज्ञानात्मक अनुभवात स्थान असते. इंद्रियानुभवातीत अस्तित्वाची संकल्पना ही नैतिक अनुभवाच्या शक्यतेची अट आहे. अशा अस्तित्वाची संकल्पना नसती, इंद्रियानुभवाच्या वस्तूंचे जग हेच सवंध अस्तित्व असते तर ह्या जगाचा घटक असलेल्या माणसाच्या कृती, जगातील इतर कोणत्याही घटनांप्रमाणे कार्यकारणनियमांनी पूर्णपणे नियत असत्या. माणूस काय करतो आणि त्याने काय करणे योग्य आहे हा भेद करता आला नसता. अमुक कृत्य करणे योग्य आहे अशा नैतिक आदेशांना अर्थ नसता. इंद्रियानुभवातीत असे अस्तित्व आहे, प्रतीयमान जगात अधिराज्य असलेला कार्यकारणनियम ज्याला लागू पडत नाही असे हे अस्तित्व आहे ही संकल्पना, माणसाच्या नैतिक स्वातंत्र्याची संकल्पना शक्य करून देते. इंद्रियानुभवातीत अस्तित्वाचा घटक अशी माणसाची कल्पना केली तर त्याची कृत्ये कार्यकारणनियमांना अनु-

सरून नियत असण्याचे कारण नाही, ती स्वायत्त असू शकतील. तेव्हा इंद्रियानुभवातीत अस्तित्वाची संकल्पना ही नैतिक अनुभवाच्या शक्यतेची, नैतिक आदेशांच्या अर्थपूर्णतेची अट आहे. पण विवेकशक्तीची ही परिकल्पना ज्याप्रमाणे नैतिक अनुभवाच्या शक्यतेची अट आहे, त्याचप्रमाणे विवेकशक्तीकडून केवल, निरुपाधिक अशा सार्वत्रिक तत्त्वांना अनुसरून कृती करा असा नैतिक आदेशही आपल्याला मिळतो. ही निरुपाधिक, सार्वत्रिक तत्त्वे विवेकशक्तीत उगम पावलेली असतात आणि ही तत्त्वे, ती विवेकाधिष्ठित तत्त्वे आहेत ह्यासाठी, आपल्या कृतीत मूर्त करा ह्या नैतिक आदेशाच्या रूपाने ती आपल्या नैतिक अनुभवाचे घटक असतात. उलट, इंद्रियानुभवातीत अस्तित्वाची परिकल्पना किंवा कोणतीही विवेकाधिष्ठित संकल्पना सौंदर्यानुभवात घटक म्हणून अवतरत नाही. ज्ञानात्मक आणि नैतिक अनुभव संकल्पनात्मक असतो तसा सौंदर्यानुभव संकल्पनात्मक नसतो. तो संकल्पनाविरहित, संकल्पनानिरपेक्ष असतो. कान्टची भूमिका अशी आहे.

आता कान्टची काही वाक्ये उद्धृत करता येतील : "The judgement of taste must have reference to some concept or other, as otherwise it would be absolutely impossible for it to lay claim to necessary validity for every one. Yet it need not on that account be provable *from a concept*. For a concept may be either determinable or else at once intrinsically undetermined or indeterminable.[1] A concept of the understanding, which is determinable by means of predicates borrowed from sensible intuition and capable of corresponding to it, is of the first kind. But of the second kind is the transcendental, rational concept of the supersensible which lies at the basis of all that sensible intuition and is, therefore, incapable of being further determined theoretically.

Now the judgement of taste applies to objects of sense, but not so as to determine a *concept* of them for the understanding; for it is not a cognitive judgement. Hence it is a singular representation of intuition referable to the feeling of pleasure, and, as such, only a private judgement. And to that extent it would be limited in its validity to the individual judging; the object is *for me* an object of delight, for others it may be otherwise;—every one to his taste.

For all that, the judgement of taste contains beyond doubt an enlarged reference on the part of the representation of the Object (and at the same time on the part of the Subject also) which lays the foundation of an extension of judgements of this kind to necessity for every one. This must of necessity be founded upon some concept or other, but such a concept as does not admit of being determined by

---

1 determinable संकल्पना म्हणजे आपल्याला अनुभवात साक्षात् लाभलेल्या आशयाला उद्देशून जिचे उपयोजन करता येते अशी संकल्पना. आपल्याला अनुभवात साक्षात् लाभणाऱ्या आशयाला कान्ट intution–प्रतिभान–म्हणतो. आपली प्रतिभाने म्हणजे आपल्याला लाभणाऱ्या संवेदना आणि त्यांचे अनिवार्य आकार असलेले अवकाश व काल हे होत असा कान्टचा सिद्धान्त आहे. ज्या संकल्पनांची प्रतिभानांशी सांगड घालता येत नाही त्या indeterminable संकल्पना होत.

अनुक्रमणिका

intuition, and affords no knowledge of anything. Hence, too, it is a concept *which does not afford any proof* of the judgement of taste. But the mere pure rational concept of the supersensible lying at the basis of the object (and of the judging subject for that matter) as Object of sense, and thus as phenomenon, is just such a concept. For unless such a point of view were adopted there would be no means of saving the claim of the judgement of taste to universal validity...(pp. 206-207). "To supply a determinate objective principle of taste in accordance with which its judgements might be derived, tested and proved, is an absolute impossibility, for then it would not be a judgement of taste. The subjective principle—that is to say, the indeterminate idea of the supersensible within us--can only be indicated as the unique key to the riddle of this faculty, itself concealed from us in its sources; and there is no means of making it any more intelligible" (pp. 208-209).

ह्याचा अर्थ स्पष्ट आहे. वस्तूचे स्वरूप असे असे आहे असे त्याचे संकल्पनात्मक वर्णन करून, ह्या वर्णनाच्या आधाराने ती सुंदर असली पाहिजे असे सिद्ध करता येत नाही, ह्या वर्णनापासून ती सुंदर असली पाहिजे असे निष्पादन करता येत नाही आणि ह्या स्वरूपाच्या प्रमाणावर सौंदर्यनिर्णयाची अनिवार्यता आणि सर्वमान्यता आधारता येत नाही. पण सौंदर्यनिर्णय निर्णयकर्त्याच्या व्यक्तिगत सुखवेदनेवर आधारला असताही सर्वसामान्यतेचा दावा कसा करू शकतो हे जे कोडे आहे ते "इंद्रियानुभवातीत अस्तित्वाची जी अनिर्धारित परिकल्पना" असते तिच्या साहाय्याने सोडविता येते.

सुंदर वस्तूच्या घडणीचे तत्त्व संकल्पनात्मक नसते. मग त्याचे स्वरूप कसे असते ? ते वेदनात्मक परिकल्पना (aesthetic Ideas) ह्या स्वरूपाचे असते असे कान्टचे म्हणणे आहे. " वेदनात्मक परिकल्पनां'च्या स्वरूपाचे विवरण तो असे करतो : एकतर वेदनात्मक परिकल्पना आणि विवेकात्म परिकल्पना ह्यांच्यामध्ये तो भेद करतो. विवेकात्म परिकल्पना ही एक संकल्पना असते. पण ती अतीत संकल्पना (transcendent concept) असते; जिला उद्देशून तिचे उपयोजन करता येईल, जिला उद्देशून ती लावता येईल अशी ' पर्याप्त ' वस्तू नसते आणि म्हणून तिच्यापासून ज्ञान मिळत नाही. संकल्पनाशक्तीच्या संकल्पना वस्तूंना उद्देशून लावता येतात, ज्यांना उद्देशून ह्या संकल्पनांचे उपयोजन करता येते अशा वस्तू असतात आणि म्हणून ह्या संकल्पनांपासून ज्ञान मिळते; ह्या संकल्पना ज्ञानाच्या घटक असतात. (केवळ प्रतिभाने–वस्तूंची साक्षात् जाणीव– म्हणजे ज्ञान नव्हे. तसेच केवळ संकल्पना म्हणजे ज्ञान नव्हे; जेव्हा संकल्पना प्रतिभानांना उद्देशून लावण्यात येतात तेव्हा ज्ञान होते, हा कान्टचा मूलभूत सिद्धांत आहे.)

उलट, वेदनात्मक परिकल्पना ही संकल्पनाच नसते. वेदनात्मक परिकल्पना हे एक प्रतिभान असते; म्हणजे ज्याची आपल्याला साक्षात् जाणीव असते असा आशय तो असतो. हा आशय असा असतो की त्याच्यासाठी पर्याप्त अशी संकल्पना असू शकत नाही. म्हणजे कोणत्याही संकल्पनेत किंवा संकल्पनाव्यूहामध्ये तो सामावला जात नाही. पण तो असा असतो की त्याच्या जाणिवेत कल्पनाशक्ती आणि संकल्पनाशक्ती यांचा व्यक्तिनिष्ठ (subjective) सुसंवाद साधला जातो. (सुखवेदनेच्या स्वरूपाने आपल्याला भावणारा हा सुसंवाद म्हणजे सौंदर्य होय.)

"They (Ideas) are either referred to an intuition, in accordance with a merely subjective principle of the cognitive faculties (imagination and understanding) and are then called *aesthetic*; or else they are referred to a concept according to an objective principle and yet are

incapable of ever furnishing a cognition of the object, and are called *rational ideas*. In the latter case, the concept is a *transcendent* concept, and, as such, differs from a concept of understanding, for which an adequately answering experience may always be supplied, and which, on that account, is called *immanent*.

An *aesthetic idea* cannot become a cognition, because it is an *intuition* (of the imagination) for which an adequate concept can never be found." (p. 210)

सारांश, सौंदर्यनिर्णयात संकल्पनांना स्थान नसते. उलट सौंदर्यनिर्णय संकल्पनात्मक नसूनही सार्वत्रिक प्रामाण्याचा दावा कसा करू शकतो ही सौंदर्यनिर्णयाच्या बाबतीतील मूलभूत समस्या आहे. ह्या सार्वत्रिकतेच्या दाव्याचा उलगडा करण्यासाठी इंद्रियानुभवातील अस्तित्वाच्या संकल्पनेचा आधार घ्यावा लागतो. पण ही संकल्पना सौंदर्यनिर्णयात (किंवा सौंदर्यानुभवात) अवतरत नाही. ह्या निर्णयाचा (किंवा अनुभवाचा) घटक ती नसते. ती 'अनिर्धार्य' आहे. ती कशाला उद्देशून लावता येत नाही. ती सौंदर्यनिर्णयाचे (दडलेले) अधिष्ठान आहे. सुंदर वस्तूची घडण संकल्पनात्मक नसते; ती वेदनात्मक (aesthetic) असते.

तेव्हा "सौंदर्याच्या क्षेत्रांत संकल्पना व नियम नसतात" हे पाटणकरांचे मत म्हणून जे लवंदे यांनी उद्धृत केले आहे ते मत बरोबर आहे. लवंदे यांनी स्वतःचे मत असे मांडले आहे : "कान्टच्या मताप्रमाणे सौंदर्यविधानात संकल्पना आहेत की नाहीत हा वादाचा मुद्दा नसून, (त्या मुळी आहेतच व असणारच हे निर्विवाद) त्या संकल्पना अंडरस्टँडिंगच्या आहेत का रीझनच्या आहेत हा आहे." हे मत पूर्णपणे चूक आहे. सौंदर्यविधानात संकल्पनाच नसतात. अंडरस्टँडिंगच्या (संकल्पनाशक्तीच्या) नसतात आणि रीझनच्या (विवेकशक्तीच्या) नसतात. सौंदर्यविधानात असतात त्या वेदनात्म परिकल्पना (aesthetic Ideas).

कान्टच्या सिद्धांताप्रमाणे सौंदर्यविधानात संकल्पना असतातच ह्या आपल्या मताच्या पुष्टीसाठी लवंदे यांनी एक प्रमाण दिले आहे. ते म्हणतात, "स्वतः कान्टने आपल्या क्रिटिक ऑफ् जजमेंटच्या सुरवातीलाच म्हणजे पान १५ वर जज्मेंट म्हणजे सौंदर्यविधान हे 'इज ए मिड्ल टर्म बिट्वीन अंडरस्टँडिंग अँड रीझन' असे स्वच्छ म्हटले आहे. अंडरस्टँडिंग काय किंवा रीझन काय या दोहोतही संकल्पना ह्या असणारच." येथे 'जज्मेंट म्हणजे सौंदर्यविधान' असे जे लवंदे यांनी म्हटले आहे ते चूक आहे. जज्मेंट किंवा निर्णयशक्ती अशी ज्ञानशक्ती आहे असे कान्ट मानतो आणि ही **ज्ञानशक्ती** म्हणजे संकल्पनाशक्ती (understanding) आणि विवेकशक्ती ह्यांच्यामधील 'मध्यस्थ पद' आहे असे तिचे वर्णन त्याने केले आहे. पण ही ज्ञानशक्ती वेगवेगळ्या प्रकारची कार्ये करते आणि तिच्यातून वेगवेगळ्या प्रकारचे निर्णय (judgements) उद्भवतात असा त्याचा सिद्धांत आहे. "निर्णयशक्तीचे सामान्य स्वरूप असे की विशिष्ट वस्तूचा ती एका सामान्यामध्ये (universal) मोडणारी, सामान्याखाली येणारी वस्तू आहे असा विचार करणारी ती शक्ती आहे. हे सामान्य (नियम, तत्त्व) जर दिलेले असेल तर विशिष्ट वस्तूला त्या सामान्याखाली सामावून घेणारा निर्णय **निर्धारित** असतो." – उदा. 'हे एक फूल आहे' किंवा 'अ ही घटना ब ह्या घटनेचे कारण आहे'. हे निर्धारित निर्णय आहेत. पण जर केवळ ती विशिष्ट वस्तू दिलेली असेल आणि तिच्यासाठी सामान्य शोधून काढावे लागत असेल तर तो निर्णय चिंतनशील (reflective) असतो". उदा. "केप्लरचे ग्रहगतीचे नियम गुरुत्वाकर्षणाच्या सामान्य नियमाखाली सामावतात" हा निर्णय चिंतनशील आहे. कारण हे विशिष्ट नियम प्रथम माहीत होते आणि ज्या सामान्य नियमाखाली त्यांना सामावून घेण्यात आले आहे तो शोधून काढावा लागला. पहा : "But there is still further in the family of our higher cognitive faculties a middle term between understanding and reason. This is

judgement. ..." (p. 15). "Judgement in general is the faculty of thinking the particular as contained under the universal. If the universal (the rule, principle, or law) is given, then the judgement which subsumes the particular under it is *determinant*... If however only the particular is given and the universal has to be found for it, then the judgement is simply reflective". (p. 18)

म्हणजे चिंतनशील निर्णयशक्ती ही एक ज्ञानशक्ती आहे आणि निसर्गाविषयीच्या आपल्या ज्ञानाचे एकसूत्रीकरण करू पहाणारी अशी ती ज्ञानशक्ती आहे. विशिष्ट नियम सामान्य नियमांखाली, हे सामान्य नियम अधिक सामान्य नियमांखाली आणण्याचा प्रयत्न करून ती हे एकसूत्रीकरण करू पहाते. चिंतनशील निर्णयशक्तीची ही आकांक्षा एका अनुभवपूर्व तत्त्वावर आधारलेली असते. ह्या तत्त्वाचे स्पष्टीकरण असे करता येईल : निसर्गातील प्रत्येक घटना तिच्यापूर्वी घडलेल्या घटनेपासून (तिच्या कारणापासून) नेमाने घडून येते हा कार्यकारणनियम हा निसर्गाचा सार्वत्रिक नियम आहे. निसर्ग असा काही जर असला, अनुभवाचे विषय असलेल्या वस्तूंचे जग असे जर काही असलेच तर ते अनिवार्यपणे ह्या नियमाचे पालन करणारे असे असले पाहिजे आणि हा नियम निसर्गाला (अनुभवाचे विषय असलेल्या वस्तूंच्या जगाला) संकल्पनाशक्तीपासून (understanding) प्राप्त होतो असा कान्टचा मूलभूत सिद्धांत आहे. (कार्यकारणनियमाप्रमाणे निसर्गाला संकल्पनाशक्तीपासून प्राप्त होणारे आणि निसर्गाची निसर्ग म्हणून घडण करणारे इतरही नियम आहेत.) पण अ ह्या प्रकारच्या घटनेपासून ब ह्या प्रकारची घटना नियमाने घडून येते हा नियम कार्यकारणनियमाचे एक विशिष्ट रूप आहे. हा विशिष्ट नियम आपल्याला अनुभवाच्या आधारे कळतो, तो अनुभवाधिष्ठित (empirical) आहे. क ह्या प्रकारच्या घटनेपासून ड ह्या प्रकारची घटना नियमाने घडून येते हा असा दुसरा विशिष्ट, अनुभवाधिष्ठित नियम असेल. आता ह्या स्वरूपाचे विशिष्ट, अनुभवाधिष्ठित नियम एखाद्या अधिक सामान्य अशा नियमाखाली मोडत असले पाहिजेत, म्हणजे त्या अधिक सामान्य नियमापासून ते निष्पन्न होत असले पाहिजेत, हे विशिष्ट नियम अधिक सामान्य नियमाची विशिष्ट उदाहरणे असली पाहिजेत ही कार्यकारणनियमाच्या दृष्टीने आवश्यक असलेली गोष्ट नव्हे. निसर्गातील प्रत्येक घटना कार्यकारणनियमाला अनुसरून घडली पाहिजे ह्या नियमाचे पालन होत असणे ही निसर्ग असण्याची अनिवार्य अट आहे. पण विशिष्ट कार्यकारणनियम सामान्य कार्यकारणनियमांखाली सामावले पाहिजेत, हे सामान्य नियम अधिक सामान्य कार्यकारणनियमांखाली सामावले पाहिजेत आणि अशी नियमांची एक निसर्गव्यापी व्यवस्था निसर्गात असली पाहिजे ही निसर्ग असण्याची अनिवार्य अट नाही. कार्यकारणनियमाचे अबाधित अधिराज्य निसर्गात असले पाहिजे ह्या निसर्ग असण्याच्या अनिवार्य अटीच्या दृष्टीने निसर्गात अशी व्यवस्था आहे की नाही, विशिष्ट नियम सामान्य नियमांखाली सामावून घेता येतात की नाही हे अनिर्णित, 'अनिर्धारित' असते. आता आपण अशी कल्पना करू या–ही केवळ कल्पना आहे–की निसर्गाला अशा एका संकल्पनाशक्तीने नियम घालून दिले आहेत की तिला आपल्या, म्हणजे मानवी, ज्ञानशक्तींविषयी आस्था आहे आणि म्हणून जे विशिष्ट निसर्गनियम एका व्यवस्थेत गोवता येतील आणि त्या योगे अनुभवाला सुव्यवस्थित एकतेचा आकार देता येईल असेच नियम ती घालून देते. आपल्या कल्पनेतील ही संकल्पनाशक्ती म्हणजे आपली संकल्पनाशक्ती नव्हे. आपली संकल्पनाशक्ती निसर्गाला जे सार्वत्रिक नियम घालून देते ते असे असतात की त्या नियमांचे निसर्गाकडून पालन होणे ही निसर्ग असण्याची अट असते. ही कल्पित संकल्पनाशक्ती आपल्या संकल्पनाशक्तीपलीकडे जाते आणि कार्यकारणनियम ह्या सार्वत्रिक नियमाला अनुसरून जे विशिष्ट नियम निसर्गात असतील त्यांची एक सर्वसमावेशक व सुसंगत व्यवस्था निसर्गात असेल अशी तजवीज करते.

आता कान्टचे म्हणणे असे आहे की आपली चिंतनशील निर्णयशक्ती ही संकल्पना स्वीकारते,

म्हणजे जणू काय आपल्या ज्ञानशक्तीला अनुकूल असलेल्या संकल्पनाशक्तीने ज्यांचे एका समावेशक, सुसंगत व्यवस्थेत एकसूत्रीकरण करता येईल असे विशिष्ट नियम निसर्गाला घालून दिले आहेत अशा दृष्टीने ती निसर्गाकडे पहाते. अशी संकल्पनाशक्ती खरोखरच अस्तित्वात आहे आणि तिने प्रत्यक्षात असे नियम निसर्गाला घालून दिले आहेत असे चिंतनशील निर्णयशक्ती मानीत नाही. पण जणू काय अशी संकल्पनाशक्ती आहे आणि तिने एका सूत्रात गोवता येण्याजोगे नियम निसर्गाला घालून दिले आहेत असे मानून त्या दृष्टीने ती निसर्गाकडे पहाते आणि फुटकळ नियमांना सामावून घेणारा अधिक सामान्य नियम शोधून काढायला ती प्रवृत्त होते. ही दृष्टी तिने स्वत:साठी स्वीकारलेली असते; तिच्यापासून निसर्गाच्या घडणीविषयी काहीही निष्पन्न होत नाही.

फुटकळ, विशिष्ट निसर्गनियमांची व्यवस्था लावणारे सामान्य नियम शोधून काढण्याचा चिंतनशील निर्णयशक्तीचा व्यवहार हा ज्ञानाच्या क्षेत्रातील व्यवहार आहे. हा एक संकल्पनेवर आधारलेला व्यवहार आहे. ही संकल्पना म्हणजे, आपण वर पाहिल्याप्रमाणे, जणू काय एका संकल्पनाशक्तीने निसर्गाला ज्यांचे सुव्यवस्थित एकसूत्रीकरण करता येईल असे नियम घालून दिले आहेत अशी निसर्गाच्या घडणीविषयीची संकल्पना. चिंतनशील निर्णयशक्तीने ही संकल्पना स्वत:साठी स्वीकारलेली असल्यामुळे फुटकळ नियमांची व्यवस्था लावणारे सामान्य नियम शोधून काढायला ही निर्णयशक्ती प्रवृत्त होते; आणि असे अधिकाधिक सामान्य नियम शोधले गेल्याने निसर्गाच्या आपल्या ज्ञानाचा तार्किक आकार अधिकाधिक एकात्म होत जातो.

[The reflective judgement which is compelled to ascend from the particular in nature to the universal, stands, therefore in need of a principle...Now the principal sought can only be this : as universal laws of nature have their ground in our understanding, which prescribes them to nature (though only according to the universal concept of it as nature) particular empirical laws must be regarded, in respect of that which is left undetermined in them by these universal laws, according to a unity such as they would have if an understanding (though it be not ours) had supplied them for the benefit of our cognitive faculties, so as to render possible a system of experience according to particular natural laws. This is not to be taken as implying that such an understanding must be actually assumed (for it is only the reflective judgement which avails itself of this idea as a principle for the purpose of reflection and not for determining anything); but this faculty rather gives by this means a law to itself alone and not to nature – pp. 18, 19].

येथे आणखी एक मुद्दा ध्यानात घेतला पाहिजे. विशिष्ट फुटकळ निसर्गनियम सामान्य नियमांखाली सामावून घेता येतात, हे सामान्य नियम अधिकाधिक सामान्य नियमांखाली सामावून घेता येतात आणि अशा रीतीने सर्व निसर्गनियमांचे एकसूत्रीकरण करता येते असे जर आपण मानले तर त्याचा अर्थ असा होतो की निसर्गाचा आकार (form), निसर्गाची घडण मानवी ज्ञानशक्तीला अनुकूल अशी आहे असे आपण मानीत आहोत. जणू काही एखाद्या संकल्पनाशक्तीने मानवी ज्ञानशक्तीचे साफल्य व्हावे ह्या उद्देशाने निसर्गाची आकारिक घडण–निसर्गनियमांच्या सुसंगत, एकात्म व्यवस्थेतून सिद्ध झालेली निसर्गाची घडण–रचली आहे अशा दृष्टीने आपण तिच्याकडे बघत आहोत. म्हणजे निसर्गामध्ये जणू काय आकारिक हेतूपूर्णता (formal finality) आहे, निसर्गाची घडण जणू काय सहेतुक आहे असे आपण मानीत आहोत. पण खरोखरच एका संकल्पनाशक्तीने मानवी ज्ञानशक्तीला अनुकूल ठरावी

ह्या हेतूने निसर्गाच्या घडणीची रचना केली आहे, निसर्गाच्या घडणीत असा हेतू खरोखरच व्यक्त झाला आहे हे विधान आपण सत्य म्हणून स्वीकारीत नाही. जणू काय असा हेतू निसर्गाच्या घडणीत व्यक्त झाला आहे अशा दृष्टीने आपण निसर्गाकडे पहातो. तेव्हा निसर्गाची आकारिक हेतुपूर्णता ही हेतुविरहित हेतुपूर्णता (finality without an end) असते.

आता कोणताही हेतू सफल झाला की ह्या साफल्याच्या अनुभवाशी सुखवेदना निगडित असते. म्हणून जेव्हा दोन किंवा अधिक अनुभवाधिष्ठित निसर्गनियम एका सामान्य तत्त्वामध्ये सामावून घेता येतात असे आपल्याला आढळते तेव्हा निसर्गाच्या घडणीच्या हेतुपूर्णतेचा प्रत्यय आपल्याला येतो आणि आपल्याला आनंद वाटतो, निसर्गाच्या घडणीचे कौतुकही वाटते. ह्या आनंद, ही सुखवेदना केवळ आपल्या ज्ञानशक्तीशी संबंधित असते; तिचा कोणत्याही इच्छेशी संबंध नसतो. [पहा : The Principle of the Formal Finality of Nature is a Transcendental Principle of Nature आणि The Association of the Feeling of Pleasure with the Concept of the Finality of Nature ह्या विभागामधील विवेचन : पृ. २० ते २९; 'हेतुविरहित हेतुपूर्णता' ह्या संकल्पनेसाठी पहा : "Finality, therefore may exist apart from an end, in so far as we do not locate the causes of this form in a will, but are able to render the explanation of its possibility intelligible to ourselves only by deriving it from a will." p. 62.]

सारांश, चिंतनशील निर्णयशक्ती 'निसर्गाच्या आकारिक हेतुपूर्णते'च्या तत्त्वावर आधारलेली असते, हे तत्त्व स्वतःपुरते स्वीकारून ती ज्ञानाच्या क्षेत्रात कार्यप्रवण असते, विशिष्ट अनुभवाधिष्ठित निसर्गनियमांना अधिकाधिक व्यापक नियमांखाली आणून ह्या नियमांची तार्किक व्यवस्था ती लावू पहाते आणि हे तिचे कार्य संकल्पनात्मक असते. वर म्हटल्याप्रमाणे, गुरुत्वाकर्षणाच्या संकल्पनेच्या साहाय्याने ग्रहांच्या सूर्याभोवतालच्या गतिविषयीच्या नियमांचे न्यूटनने केलेले एकसूत्रीकरण चिंतनशील निर्णयाचे एक उदाहरण आहे. पण चिंतनशील निर्णयशक्तीचे एक वेगळे कार्य असते. आणि ते संकल्पनाविरहित, संकल्पनानिरपेक्ष असे कार्य असते. हे तिचे कार्य वस्तूंच्या ज्ञानाच्या क्षेत्रातील नसते आणि म्हणून ते संकल्पनानिरपेक्ष असते. हे तिचें कार्यसुद्धा नैसर्गिक वस्तूंच्या आकारिक (हेतुविरहित) हेतुपूर्णतेच्या तत्त्वावर आधारलेले असते. पण विशिष्ट वस्तूंची ही आकारिक हेतुपूर्णता केवळ विषयीलक्षी, ज्ञातृलक्षी (subjective) असते, ती वस्तुलक्षी (objective) नसते. म्हणजे निसर्गातील वस्तूविषयीचे विशिष्ट नियम ह्या वस्तूविषयीच्या अधिक व्यापक नियमांखाली आणता येतात अशा संकल्पनात्मक व्यवस्थेमध्ये ही हेतुपूर्णता मूर्त होत नाही. तर वस्तूचे अवधारण करणाऱ्या ज्ञात्याच्या ज्ञानशक्तींना अनुकूल असणारा, त्यांच्याशी जुळणारा असा वस्तूचा आकार असण्यात ही ज्ञातृलक्षी हेतुपूर्णता सामावलेली असते. विषयीने कोणत्याही अनुभवगम्य वस्तूचे अवधारण करायचे तर संवेदना आणि प्रतिमा यांच्या द्वारा (संवेदनशक्तीमार्फत) ती विषयीला उपलब्ध झालेली असली पाहिजे आणि ह्या संवेदना-प्रतिमांमधील एकतेचे ग्रहण (संकल्पनाशक्तीकडून) झाले पाहिजे. संकल्पनाशक्तीने जर (अनुभवपूर्व आणि अनुभवाधिष्ठित) संकल्पनेच्या साहाय्याने ह्या एकतेचे ग्रहण केले तर त्या वस्तूचे ज्ञान होते. असे ज्ञान होण्यात असे अभिप्रेत आहे की संवेदना-प्रतिमांची ही मालिका अशी आहे की ही संकल्पना तिला लावता येते, आणि ती संकल्पना तिला लावून तिच्यात एकतेची स्थापना करता येते, एक म्हणून तिचे ग्रहण करता येते. पण आता असे समजा की ही संवेदना-प्रतिमांची मालिका अशी आहे की ती उत्स्फूर्तपणे, मुक्तपणे एका आकारात (form) सामावली जाते--एका संकल्पनेला अनुसरणारी, संकल्पनेच्या साहाय्याने जिचे ग्रहण करावे लागते अशी ही एकता नसते, तर मुक्त अशी ती एकता असते— तर त्या वस्तूचा आकार मानवी शक्तींशी अनुकूल असा आहे, ह्या अर्थाने हेतुपूर्ण आहे, असे म्हटले पाहिजे. ह्या हेतुपूर्णतेच्या प्रयत्नाने विषयीला सुखवेदना होते आणि ही कुणाही विषयीला त्या वस्तूच्या अवधारणात अनिवार्यपणे प्रत्ययाला येईल अशी ही

सुखवेदना असते. कारण अनुभवाचा विषय म्हणून त्या वस्तूचा जो आकार असतो त्याच्याशी ती निगडित असते. ' ह्या वस्तूचे अवधारण सुखद आहे आणि कुणाही विषयीला ते सुखद होईल ' असा ह्या निर्णयाचा आशय असतो आणि हा निर्णय म्हणजेच ' ही वस्तू सुंदर आहे ' हा निर्णय होय.

हा निर्णय **चिंतनशील** निर्णयशक्तीचे कार्य आहे असे कान्ट का म्हणतो ? अनेकातील एकतेचे ग्रहण करणे हे निर्णयशक्तीचे कार्य असते. जेव्हा निर्णयशक्ती निर्धारित असते तेव्हा तिच्याकडे संकल्पना असते, समोर अनुभवसामग्री असते आणि ती संकल्पना त्या अनुभवसामग्रीला लावून तिच्यातील एकतेचे ग्रहण निर्णयशक्ती करते. जेव्हा निर्णयशक्ती चिंतनशील असते तेव्हा तिच्यापुढे अनेक विशिष्टे असतात पण त्यांना स्वतःखाली सामावून घेईल अशी ' दिलेली ' संकल्पना नसते. अशी संकल्पना तिला शोधून काढायची असते. पण ह्या विशिष्टांना स्वतःखाली सामावून घेईल असे सामान्य असणार हे तत्त्व गृहीत धरून चिंतनशील निर्णयशक्ती ते शोधून काढू पहाते आणि ते सापडल्यावर त्या संकल्पनेचा वापर करून त्या विशिष्टांमधील एकतेचे ग्रहण करते. हे चिंतनशील निर्णयशक्तीचे ज्ञानात्मक कार्य होय. पण काही वेळा समोरच्या अनुभवसामग्रीत, संवेदना–प्रतिमांच्या सामग्रीत उत्स्फूर्त, मुक्त, संकल्पनाविरहित अशा एकतेचा प्रत्यय ज्ञात्याला येतो. दिलेल्या संकल्पनेचा वापर करून ह्या एकतेचे ग्रहण करण्यात आलेले नसते आणि म्हणून हे निर्धारित निर्णयशक्तीने केलेले कार्य नसते. ते चिंतनशील निर्णयशक्तीचे कार्य असते. पण अनुभवसामग्रीला स्वतःखाली सामावून घेईल अशा संकल्पनेचा शोध लावून एकतेचे ग्रहण करण्यात आलेले नसते. म्हणून संकल्पनात्मक चिंतनशील निर्णयशक्तीचे ते कार्य नसते. येथे मुक्त एकतेचा साक्षात् प्रत्यय आलेला असतो आणि सुखवेदनेच्या रूपाने तो आलेला असतो. म्हणूच अशा एकतेचा प्रत्यय घेणाऱ्या चिंतनशील निर्णयशक्तीला कान्ट वेदनात्म निर्णयशक्ती (aesthetic judgement) म्हणतो. ही वेदनात्मक निर्णयशक्ती म्हणजेच अभिरुची (taste) होय.

[पहा : " If pleasure is connected with the mere apprehension (apprehensio) of the form of an object of intuition, apart from any reference it may have to a concept for the purpose of a definite cognition, this does not make the representation referable to the Object, but solely to the Subject. In such a case the pleasure can express nothing but the conformity of the object to the cognitive faculties brought into play in the reflective judgement, and so far as they are in play, and hence merely a subjective formal finality of the Object. For that apprehension of forms in the imagination can never take place without the reflective judgement, even when it has no intention of so doing, comparing them at least with its faculty of referring intuitions to concepts. If, now, in this comparison imagination (as the faculty of intuitions *a priori*) is undesignedly brought into accord with understanding, (as the faculty of concepts,) by means of a given representation, and a feeling of pleasure is thereby aroused, then the object must be regarded as final for the reflective judgement. A judgement of this kind is an aesthetic judgement upon the finality of the Object which does not depend upon any present concept of the object, and does not provide one. When the form of an object (as opposed to the matter of its representation, as sensation) is, in the mere act of reflecting upon it, without regard to any concept to be obtained from it, estimated

as the ground of a pleasure in the representation of such an Object, then this pleasure is also judged to be combined necessarily with the representation of it, and so not merely for the Subject apprehending this form, but for all in general who pass judgement. The object is then called beautiful; and the faculty of judging by means of such a pleasure (and also with universal validity) is called taste." pp. 30-31]

वरील उताऱ्यात कान्टची सौंदर्यनिर्णयाविषयीची सबंध उपपत्ती आली आहे. वेदनात्म निर्णय (aesthetic judgement), अभिरुचीचा निर्णय (judgement of taste) घेणे हे चिंतनशील निर्णयशक्तीचे एक विशिष्ट कार्य आहे आणि हे कार्य संकल्पनात्मक नसते हे त्याच्यावरून स्पष्ट होते.

सारांश, जेव्हा लवंदे असे म्हणतात, "स्वतः कान्टने आपल्या क्रिटिक ऑफ् जज्मेंटच्या सुरवातीलाच म्हणजे पान १५ वर जजमेंट म्हणजे सौंदर्यविधान हे 'इज ए मिड्ल टर्म बिट्वीन अंडरस्टँडिंग अँड रीझन' असे स्वच्छ सांगून टाकले आहे. अंडरस्टँडिंग काय किंवा रीझन काय ह्या दोहोंतही संकल्पना असणारच. कान्टच्या मताप्रमाणे सौंदर्यविधानात संकल्पना आहेत का नाहीत हा वादाचा मुद्दा नसून (त्या मुळी आहेतच व असणारच हे निर्विवाद) त्या संकल्पना अंडरस्टँडिंगच्या आहेत का रीझनच्या आहेत हा आहे." तेव्हा ते दुहेरी चूक करीत आहेत. एक तर 'जज्मेंट म्हणजे सौंदर्यविधान' असे त्यांनी जे म्हटले आहे ते चूक आहे. आणि सौंदर्यविधानात संकल्पना असतातच, फक्त त्या अंडरस्टँडिंगच्या कल्पना असतात की रीझनच्या असतात असा प्रश्न असतो हे त्यांचे म्हणणेही चूक आहे. कान्टच्या म्हणण्याप्रमाणे सौंदर्यनिर्णयात कोणत्याच प्रकारच्या संकल्पना नसतात.

(३) कान्टने स्वायत्त सौंदर्य आणि परायत्त सौंदर्य असा भेद केला आहे असे पाटणकरांनी विधान केले आहे आणि हे विधान चूक आहे असा आक्षेप लवंदे यांनी घेतला आहे. लवंदे यांची संबंधित वाक्ये अशी आहेत : "कान्टने म्हणे 'स्वायत्त सौंदर्य' आणि 'परायत्त सौन्दर्य' असा भेद केला आहे ! कुठे आहे हा भेद ? कान्ट असा भेद करीत नाही. कान्ट असे करणे शक्य नाही ... कान्टने 'स्वायत्त सौन्दर्य' व 'परायत्त सौन्दर्य' असा मुळीच भेद केलेला नाही. कान्टच्या मताप्रमाणे सौन्दर्यानुभव स्वायत्त जसा आहे तसा परायत्तही आहे. 'स्वायत्त' का तर तो ज्ञानाच्या कॅटगरीजशी बांधलेला नाही म्हणून. 'परायत्त' का तर सौन्दर्य हे वस्तूशी निगडीत आहे म्हणून."

पाटणकरांची संबंधित वाक्ये अशी आहेत. "त्याने (कान्टने) सौन्दर्याच्या दोन जाती कल्पिल्या आहेत : (१) स्वायत्त सौन्दर्य (free beauty) (२) परायत्त सौन्दर्य (dependent beauty)" (पृ. ९२).

आता कान्टने स्वायत्त सौन्दर्य (free beauty) आणि परायत्त सौन्दर्य (dependent beauty) असा भेद स्पष्टपणे केला आहे. पहा : "There are two kinds of beauty : free beauty (pulchritudo vaga), or beauty which is merely dependent (pulchritudo adharent) p. 72." ह्या वाक्यानंतरचे कान्टचे पुढचे स्पष्टीकरणात्मक वाक्य, असे आहे. "The first presupposes no concept of what the object should be; the second does presuppose such a concept and, with it, an answering perfection of the object." (p. 72). ह्या वाक्यांचा अर्थ असा : "पहिल्यामध्ये (म्ह. स्वायत्त सौन्दर्यात) वस्तू कशी असावी ह्याविषयीची कोणतीही संकल्पना पूर्वगृहीत नसते; दुसऱ्यामध्ये ह्या प्रकारची संकल्पना आणि तिला अनुसरून त्या वस्तूच्या परिपूर्णतेची संकल्पना पूर्वगृहीत असते." पाटणकरांनी स्वायत्त सौंदर्य आणि परायत्त सौंदर्य हा कान्टने केलेला भेद कोणत्या अर्थाने केला आहे ह्याचे स्पष्टीकरण पुढील वाक्यांद्वारा केले आहे. "कांटच्या मते स्वायत्त व परायत्त सौंदर्यातील महत्त्वाचा भेद असा, की पहिल्यात संकल्पना नसतात, तर दुसऱ्यात त्यांना महत्त्वाचे

स्थान असते. आपण ज्या वस्तूचे सौंदर्य पाहत आहोत ती कशी असायला हवी इकडे आपण लक्ष न देता जर तिच्यापासून आपल्याला अस्तित्वनिरपेक्ष, सार्वत्रिक असा आनंद मिळाला तर त्या वस्तूत स्वायत्त सौंदर्य आहे असे समजायचे. उलट परायत्त सौंदर्यात ती वस्तू कशी असायला हवी व तिचे परिपूर्ण स्वरूप कोणते याची जाणीव महत्त्वाची आहे." (पृ. ९२). ह्यावरून कान्टने स्वायत्त सौंदर्य आणि परायत्त सौंदर्य असा सौंदर्याच्या प्रकारांत भेद केला आहे आणि कान्टने तो ज्या अर्थाने केला आहे त्याचे बरोबर स्पष्टीकरण पाटणकरांनी केले आहे हे स्पष्ट होईल. लवंदे यांनी घेतलेला आक्षेप पूर्णपणे चूक आहे.

ह्या संदर्भात ही गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे की "स्वायत्त सौंदर्य व परायत्त सौंदर्य असा भेद करण्याचा अधिकार कान्टला आहे का ? कान्टने सौंदर्याच्या स्वरूपाविषयी जो मूलभूत सिद्धान्त मांडला आहे त्याच्याशी हा भेद कितपत सुसंगत आहे ? " असे प्रश्न लवंदे यांनी उपस्थित केलेले नाहीत. किंवा 'कान्टने असा भेद जरी केला असला तरी पाटणकरांनी त्याचा चूक अर्थ लावला आहे' असेही त्यांनी म्हटलेले नाही. कान्टने असा भेद केलेलाच नाही असे त्यांनी म्हटले आहे व ते चूक आहे.

उलट, लवंदे जेव्हा असे म्हणतात की, "कान्टच्या मताप्रमाणे सौंदर्यानुभव हा स्वायत्त जसा आहे तसा परायत्तही आहे. 'स्वायत्त' का तर तो ज्ञानाच्या कॅटेगरीजशी बांधलेला नाही. 'परायत्त' का तर सौंदर्य हे वस्तूशी निगडित आहे म्हणून." तेव्हा ते निश्चितपणे चूक करीत आहेत. सौंदर्यानुभव ज्ञानाच्या कॅटेगरीजशी बांधलेला नसतो व म्हणून तो स्वायत्त असतो हे त्यांचे म्हणणे बरोबर आहे. पण कोणताही सौंदर्यानुभव घेतला तर सौंदर्यवस्तूशी निगडित असल्यामुळे, तो (कान्टच्या मताप्रमाणे) परायत्त असतो हे त्यांचे विधान चूक आहे. स्वायत्त सौंदर्य कोणत्याही प्रकारे वस्तूशी निगडित नसते असे कान्टचे मत आहे. ते वस्तुप्रकाराशी निगडित नसते हे वर उद्धृत केलेल्या कान्टच्या वाक्यावरून स्पष्ट होईल. ते वस्तूच्या अस्तित्वाशीही निगडित नसते असे कान्टने स्पष्टपणे म्हटले आहे. पहा :

"Now, where the question is whether something is beautiful, we do not want to know, whether we, or any one else, are, or even could be, concerned in the real existence of the thing, but rather what estimate we form of it on mere contemplation..." (pp. 42-43)

म्हणजे "एखादी गोष्ट सुंदर आहे का, असा जेव्हा प्रश्न असतो तेव्हा आपल्याला, किंवा इतर कुणालाही, तिच्या खऱ्याखुऱ्या अस्तित्वाविषयी आस्था आहे का, किंवा असणे शक्य आहे का, हे आपल्याला जाणून घ्यायचे नसते, तर तिच्या केवळ चिंतनाच्या आधारावर तिचे आपण कसे मापन करतो हे जाणायचे असते." थोडक्यात "हे फूल सुंदर आहे" ह्या सौंदर्यनिर्णयाच्या बाबतीत ज्याचा 'हे फूल' असा निर्देश करण्यात आला आहे ते फूल नाही असे सिद्ध झाले आणि ते, खरेखुरे अस्तित्वात असलेले असे काही नाही हे सिद्ध झाले तरी त्यामुळे ह्या सौंदर्यनिर्णयाला काही बाधा पोचत नाही. स्वायत्तसौंदर्यनिर्णय वस्तूशी निगडित नसतो.

४) पाटणकरांनी कान्टला रूपवादाचा (formalism) जनक म्हटले आहे आणि हे म्हणणे गैर आहे असा लवंदे यांनी आक्षेप घेतला आहे. लवंदे यांचा हा आक्षेप चूक आहे. कान्टची सौंदर्यविषयक उपपत्ती निश्चितपणे रूपवादी (formalist) आहे. सौंदर्याच्या संदर्भात रूपवादाचा सरळ अर्थ "वस्तू सुंदर आहे की नाही हे तिच्या रूपावरून ठरते, वस्तूचे सौंदर्य तिच्या रूपावर अवलंबून असते असे मानणारी उपपत्ती" असा होतो आणि कान्टची भूमिका अशीच आहे. पहा :

"When the form of an object (as opposed to the matter of its representation, as sensation) is, in the mere act of reflecting upon it, without regard to any concept to be obtained from it, estimated as the ground of a pleasure in the representation of such an Object, then this pleasure is also judged to be

अनुक्रमणिका

combined necessarily with the representation of it, and so not merely for the Subject apprehending this form but for all in general who pass judgement. The object is then called beautiful..." (p. 31) तसेच पुढे "... the ground of the pleasure (in the beautiful object is made to reside merely in the form of the object for reflection generally, consequently not in any sensation of the object ... " (p. 31).

तेव्हा कान्ट रूपवादी आहे ही सरळ गोष्ट आहे. कान्टच्या भाष्यकारांनी मान्य केलेली ही गोष्ट आहे. उदा. पॉल गायर आपल्या 'कान्ट अँड धि क्लेम्स ऑफ् टेस्ट' ह्या पुस्तकात 'क्रिटिक ऑफ् जज्मेन्ट' मधील प्रसिद्ध उतारा उद्धृत करतात :

"In painting, sculpture, indeed in all formative arts, in architecture and horticulture, insofar as they are beautiful arts, the *design* [Zeichnung] is what is essential; in these, it is not what gratifies in sensation which constitutes the basis of any disposition for taste, but solely what pleases through its form...The charm of colours or the agreeable tones of the instruments may be added, but the *design* in the former and the composition in the latter constitute the proper object of the pure judgement of taste." (p. 67)

ह्यावर त्यांचे भाष्य असे आहे : "In these passages, Kant finally asserts a genuinely restrictive doctrine of formalism...only such purely formal features of spatial and temporal organisation as design ... are allowed to contribute to actul beauty." (p. 226). म्हणजे "ह्या परिच्छेदात कान्टने अखेरीस, (अभिरुचीवर) खरीखुरी बंधने घालणाऱ्या रूपवादी सिद्धान्ताचे प्रतिपादन केले आहे ... आकृतिबंधासारख्या ... (design) अवकाशात्मक आणि कालात्मक संघटनेच्या शुद्ध रूपात्मक वैशिष्ट्यांनाच केवळ सौंदर्य प्राप्त करून देणारी वैशिष्टचे म्हणून मान्यता देण्यात आली आहे".

कान्टची भूमिका रूपवादी असणे शक्य नाही हे दाखवून देण्यासाठी लवंदे यांनी एका युक्तिवादाचा अवलंब केला आहे. ते म्हणतात, "मी आता असे विचारतो की जर डॉ. पाटणकरांच्या मताप्रमाणे कान्टच्या सौन्दर्यानुभवात संकल्पनांचा समावेश नाही, तर मग कान्ट हे रूपवादाचे जनक आहेत असे म्हणणे वदतोव्याघाताचे उदाहरण नाही का ? रूपवादामध्ये संकल्पना (कन्सेप्ट्स) असायला पाहिजे (त) व त्यासुद्धा साध्यासुध्या संकल्पना नसून अत्यंत अमूर्त (ॲब्स्ट्रॅक्ट) अशा संकल्पनाशिवाय रूपवादाविषयी बोलणे फोल नाही का ? रूपवाद्याची भूमिका ही आत्यंतिक संकल्पनावाद्याची भूमिका. 'तांबडेपणा' ही संकल्पना, तशीच संवादित्व (हार्मनी) हीसुद्धा एक संकल्पना. रूपवादी 'तांबडेपणा' सारख्या अर्थविषयक (सेमॅन्टिकल) संकल्पना मान्य करीत नाहीत. त्याच्या संकल्पना सिन्टॅक्टिकल स्वरूपाच्या असतात. म्हणजे रूपवाद्याचे संकल्पनांशिवाय चालत नाही आणि त्यासुद्धा इतक्या अमूर्त स्वरूपाच्या असतात, की त्याचा आपल्या संवेदनात्मक अनुभवाशी संबंध नसतो".

ह्या म्हणण्याचा आशय असा दिसतो : रूपवादी सुंदर वस्तूचे सौंदर्य तिच्या रूपात सामावलेले असते किंवा केवळ तिच्या रूपावर अवलंबून असते एवढेच म्हणत नाही, तर हे रूप संकल्पनात्मक असते असे तो म्हणतो आणि ज्या संकल्पनांच्या साहाय्याने तो ह्या रूपाची व्याख्या करतो त्या संकल्पना 'तांबडेपणा' ह्यासारख्या आशयिक संकल्पना नसतात, आपल्या संवेदनांत लाभणाऱ्या विशिष्ट गुणांच्या त्या संकल्पना नसतात, तर त्या आकारिक (formal) संकल्पना असतात; 'संवादित्व' ह्यासारख्या अमूर्त, आकारिक, ज्यांना लवंदे

सिन्टॅक्टिकल संकल्पना म्हणतात त्या स्वरूपाच्या त्या असतात.

ह्या युक्तिवादात काही तथ्य नाही. रूपवाद्याने रूपाची अमूक प्रकारे व्याख्या केली पाहिजे असा आग्रह धरता येणार नाही. उदा. क्लाइव्ह बेल हे रूपवादी होते, कलाकृतीचे कलाकृती असणे हे तिच्या ठिकाणी जो 'अर्थपूर्ण आकार' (significant form) असतो त्याच्यापासून सिद्ध झालेले असते असे त्यांचे म्हणणे होते; पण हा 'अर्थपूर्ण आकार' संकल्पनात्मक नसतो, भावणारा असतो असेही त्यांचे म्हणणे होते. उलट मर्ढेकर रूपवादी होते आणि त्यांना अभिप्रेत असलेले रूप साम्य, विरोध, समतोल ह्या आकारिक संकल्पनांनी सिद्ध होणारे होते.

सारांश, येथपर्यंत लवंदे यांनी पाटणकरांविरुद्ध घेतलेल्या आक्षेपांचा विचार केला तर ते सर्व फोल आहेत असे दिसून येते असे माझे मत आहे. त्यांनी घेतलेल्या इतर आक्षेपांचा पुढल्या लेखांकात विचार करू.

साभार पोच

* **'समन्वय'** केशव मेश्राम; परचुरे प्रकाशन मंदिर, गिरगाव, मुंबई ४; १९७९; पृ. १२१; किंमत १५ रु.
* **'प्राचीन मराठी कविता'** खंड ८ वा, संपादक— श्री. ज. शा. देशपांडे, मुंबई मराठी ग्रंथसंग्रहालय प्रकाशन; १९७९; पृ. ४३०; किंमत २० रु.
* **'प्राचीन जैन प्रणयकथा'** पंढरीनाथ रेगे; श्री विद्या प्रकाशन, पुणे; १९७९; पृ. ९०; किंमत १२ रु.
* **'श्रीकृष्णरक्षा'** रा. ब. खाडिलकर; प्रकाशक— य. रा. खाडिलकर; पंचवटी, नासिक; १९७९; पृ. ४०; किंमत २–५० रु.

अनुक्रमणिका





श्यामला वनारसे

तीन पैशाचा तमाशा : प्रयोगरचनेची नवी दिशा

['तीन पैशाचा तमाशा' : पहिला प्रयोग २५ जून १९७८; थिएटर अकॅडमी; दिग्दर्शक–जब्बार पटेल; संहिता–पु. ल. देशपांडे; आतापर्यंत ७० प्रयोग]

'तीन पैशाचा तमाशा' या नाटकाच्या प्रयोगरचनेचे हे विश्लेषण आहे. हे नाटक मराठी रंगभूमीवरच्या 'प्रायोगिक' नाटकांच्या नात्यातले आहे. या प्रयोगाच्या विश्लेषणातून असे दिसते, की दृश्यकलांमधे स्थिरावलेले 'कोलाज्'चे तत्त्व नाटकात, एका प्रयुक्त कलेत आणणारा हा प्रयोग आहे. नाटक ही मिश्रकला आहे, तेव्हा 'कोलाज्' म्हणण्याने एका खोटचा आधुनिकतेचा भास उत्पन्न करण्याचा हा प्रयत्न नाही. मिश्रकलेतील मिश्रणाच्या शक्यता आणि कोलाज्च्या रचनेच्या शक्यता विचारात घेतल्या, की प्रयुक्त कलेत कोलाज् ही निश्चितच नवी दिशा आहे हे लक्षात येईल.

प्रयोगाचे रूप घडवतांना एक मूळ संगतींची चौकट मान्य करून त्यांच्या आधारावर प्रयोग उभा करणे हा प्रयोगरचनेच्या शैलीच्या निवडीचा भाग आहे. अशा संगतींचा आणि चौकटींचा शोध ही प्रायोगिक रंगभूमीच्या विकासाची मूळ प्रेरणा म्हणता येईल. परंतु या चौकटी एकदा काय त्या स्वीकारायच्या आणि प्रयोगभर मानायच्या या रचनेऐवजी अनेक चौकटी उचलायच्या आणि त्यांच्या नाटचमय आविष्काराच्या शक्यता एका प्रयोगरूपासाठी शोधत जायच्या एवढेच नव्हे, तर त्यांच्या वापराचेही एक सुसंगत रूप उभे करायचे हा एक अतिशय मुक्त विचार या प्रयोगरचनेत स्वीकारलेल्या आव्हानामागे वावरतो आहे, असे दिसते. नाटचमय परिणाम (theatrical impact) साधण्यासाठी संगीत, नृत्य, दृश्यरचनांचे संकेत, आधुनिक तांत्रिक साधने यांचा मुक्त वापर या प्रयोगात आहे. 'तीन पैशाचा तमाशा' उभा राहतो तो अशा एका गुंतागुंतीच्या चौकटींच्या व्यूहातून. परंतु प्रयोगाचे रूप मात्र त्यातील एकेका घटकाकडे सुटे पाहून उकलत नाही कारण सर्व घटकांच्या एकत्रितपणातून, अनुक्रमातून आणि संगतीतून ते बांधले जाते. या सुटचा घटकांची बेरीज म्हणजे अंतिम प्रयोगरूप नव्हे, कारण त्या बेरजेपुढची ती सिद्धी आहे.

वेगवेगळचा दृश्य आणि श्राव्य पोतांशी आपल्या अनेक संवेदना, साहचर्ये, प्रतिमा आणि भाव-भावना निगडित असतात. त्यांच्या वेगवेगळचा पातळचांवरचे संवाद-विरोधांचे बंध लक्षात घेऊन नव्या आविष्कारशील बंधांची निर्मिती करणे हे कोलाज्चे निर्मितिनियामक तत्त्व असते. एरवी नाटकामधे दृश्य आणि श्राव्य घटक वापरले जातात ते प्रयोगशैलीच्या नियंत्रणाखाली. परंतु या प्रयोगात ते वेगळचा प्रकारे येतात.

संगीताचा नाटचमय आविष्कारासाठी वापर करताना त्यात पॉप-रॉक हे आधुनिक लोकप्रिय संगीत समूहगायन, लावणी, गझल, कवाली, मराठी रंगभूमीवरचे 'खास' नाटचसंगीत असे वेगवेगळचा पोताचे तुकडे वापरले आहेत. या प्रत्येक प्रकाराला एरवी आपापले क्षेत्र आहे; एकेका संदर्भाचा, शैलीचा वारसा आहे. पण उदाहरणार्थ, या नाटकात लावणी येते ती पारंपरिक लावणीचा एक तुकडा म्हणून तर येतेच, पण 'करुण कहाणी' सांगण्यासाठीही येते, आणि तीच कहाणी पॉपच्या मवाळ रूपात सांगणाऱ्या पात्राशी संवादही करते. अशा प्रकारे रंगमंचावर येणारा प्रत्येक घटक आपापली एरवीची 'प्रतिमा' घेऊन आला तरी या नाटकाच्या प्रयोगात त्याचे त्याला नेमून दिलेले काम आहे म्हणूनच येतो. कोलाज् बनवताना जसे तुकडे कापले जातील, एकमेकांचा तोल साधण्यासाठी रचले जातील आणि

अनुक्रमणिका

रूपाच्या रेखा निर्माण करतील तसे या प्रयोगातील संगीत कधी सहज सांधा जोडते कधी अनपेक्षित धक्का देते, तर काही वेळा एक वेगळा स्तर सुरू करून देते. हीच गोष्ट दृश्यघटकांमध्येही स्लाईड्स्, समूहदृश्ये प्रकाशयोजना, वाद्यमेळ यांच्या बाबतीत घडते. या प्रत्येकाचा तुकडा नेमून दिलेले काम बजावतो.

अशा प्रकारची प्रयोगरचना गुंतागुंतीची पण त्याबरोबरच संपन्न, विस्मयकारक परंतु त्याबरोबरच रंजक झालेली आहे. अनेक संगती प्रयोग पुढे गेल्या-नंतर मागच्या घटकांना बांधून घेतात, लक्षात न आलेले ' सूचित ' जाणवून देतात आणि सर्व विविधतेतून नवे बंध निर्माण करत जातात. या प्रयोगात दृश्य आणि श्राव्य या दोन्हींची ताकद वाढवून (heighten) वापरली आहे, त्यात विविधता आणि संपन्नता आणली आहे. नाट्यमय परिणाम साधण्याचे तांत्रिक मार्ग सहज वापरले आहेत आणि परिणामाची गती राखण्यासाठी रंगमंचाचे संकेतही वापरले आहेत.

नाटकाच्या संहितेच्या आशयाशी हे तंत्र, ही गती, ही विविधता आणि संपन्नता सुसंगत आहे मुंबई शहर, त्यातील काळी पांढरी दुनिया, त्यांच्यामधील सामाजिक अंगांची गुंतागुंत, या सर्व सामाजिक वास्तवाचे सतत प्रश्न उभे करत जाणारे एक चित्र या नाटकात आहे. परंतु त्याविरुद्ध अमुक एका मार्गाने दंड थोपटून उभे रहा, असा कोणताही सामाजिक वा राजकीय संदेशाचा भाग त्यात नाही. संभावित आणि प्रतिष्ठाहीन, सत्ताधीश आणि सत्ताकांक्षी, दंडयंत्रणेचे अधिकारी आणि गुन्हेगार, भुकेले आणि पैसेवाले यांच्या अंत:संबंधांची मांडणी अंकुश सुरामाराच्या कथेचे सूत्र धरून केलेली आहे. त्या निमित्तानेच एकेक प्रश्न उभा केला आहे. काही वेळा पात्रांच्या तोंडी, तर काही वेळा सूत्रधारांकरवी प्रश्न पुढे आणले जातात. नाटकाच्या संहितेतील सामाजिक जाणिवांच्या मितीने तयार झालेले क्षेत्र रंगवताना विनोदाच्या साधनाने कधी उपहास–उपरोध वापरून कधी कोटी, श्लेष साधून, तर कधी विनोद थांबवून गंभीरपणे रंगवलेले आहे. नाटकाच्या भोवत्या खास मध्यमवर्गीय प्रेक्षकाला वारंवार डिवचून जागे करण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. या प्रकारच्या संहितेतील कथासूत्र हे नियामक सूत्र म्हणून कमजोर ठेवून या प्रयोगरचनेत दृश्यांचे अनुक्रमही नाट्यमयतेवर लक्ष ठेवून ठरवलेले आहेत.

या प्रकारच्या संहितेसाठी ठराविक प्रयोगशैली न वापरता कोलाज्चे तत्त्व वापरल्यामुळे प्रयोगशैलीचे वळण घटककलांना गिरवावे लागत नाही. त्या आपापल्या वळणाने, आपापला संभार घेऊनच येतात. विविध प्रकारची भारतीय व पाश्चिमात्य वाद्ये साथीसाठी, पात्रांची रंगभूषा, वेषभूषा व्यक्तिरेखेप्रमाणे, तर रंगमंचावरील स्थल मात्र लवचिक असे अनेक निर्णय वेगवेगळ्या संदर्भांतून पुढे आलेले दिसतात. त्या सर्वांचे लक्ष्य मात्र एकच आहे, ते म्हणजे नाट्यमय परिणाम (theatricality). संहितेच्या रचनेतील विनोदाचे हत्यार आणि प्रयोगाच्या रचनेतील कोलाज्चे तत्त्व यामुळे दोन्ही बाजूंनी ' The play must entertain ' हा ब्रेश्तचा दंडक (!) ही मानला जातो. पण त्यासाठी ब्रेश्तची किंवा कोणतीच पोथीनिष्ठता न मानल्यामुळे हा प्रयोग ' प्रायोगिक 'च राहतो, परंपरावादी होत नाही. रंजनाचे मूल्य बाजूला सारून सामाजिक आशय भेदकपणे, उग्रपणे पुढे आणण्याची शक्यता या संहितेच्या प्रकृतीशी विसंगत ठरली असती. एखादा बुरखा फाडताना टर्रकन् आवाज झाला तर आपलीच पँट घाईघाईने सावरणाऱ्या पात्राच्या जातीचा हा विनोद आहे. सहजतेशिवाय त्याला जिवंतपणाच नाही.

हे मुद्दे लक्षात घेतल्यावर या नाटकाच्या प्रयोगाच्या रचनेत एकेक घटक कशा प्रकारे अर्थपूर्ण केला आहे हे लक्षात येते. दृश्यांच्या अनुक्रमरचनेत पात्रसंख्येचा वापर, सामूहिकता आणि व्यक्तित्व यांचे उठाव–भराव, स्थिर आणि चल घटकांचे समतोल कशा प्रकारे साधले आहेत ते लक्षात येते. रंगमंचावर स्थिररचना दिसते ती तीन पातळ्यांत विभागलेली. सर्वांत मागच्या सर्वात उंच पातळीवर वाद्यांची मांडणी, एक दरवाजा (त्याचे शटर फिरणारे, एका बाजूने पाटी आणि दुसऱ्या बाजूने रंगीत कांचा दाखवणारे) आणि बाकी विंग्ज्. या रचनेमुळे दोन गोष्टी साधतात. एक स्थलबदलाची लवचिकता, आणि दुसरी दृश्यरचनांचा आधार. अनेक व्यक्ती आणि वस्तूंमधून एकेका पात्राला ठसवण्याचे किंवा सामावण्याचे काम करणारी प्रकाशयोजनाही दृश्य-

रचनेत या आधारांप्रमाणेच महत्त्वाची आहे. ज्या अनुक्रमाने दृश्यांच्या जागा बदलतात त्यांच्याही हालचालीच्या रचनांची साखळी त्यातून निर्माण होते. स्थिर रंगमंचरचना असताना जिवंत हालचालींची बदलती दृश्यकेंद्रे एका बंधात गुंफण करून येतात. दृश्यकेंद्रांच्या वावराचे सूत्र या प्रयोगरचनेत फार महत्त्वाचे आहे.

पात्रांच्या आंगिक अभिनयशैली या प्रयोगामध्ये एकाच एका प्रयोगशैलीने नियंत्रित नाहीत. पात्रांच्या व्यक्तिरेखा आणि त्यांना नेमून दिलेल्या संगीत-प्रकारांच्या पेशकारीचे संकेतही त्यात येतात. व्यक्तिरेखा–गानप्रकार–अभिनयशैली हे मूळ नियंत्रण प्रयोगभर वावरते. त्याची विविधताही अभिनयाचे वेगवेगळे पोत कशा प्रकारे हाताळता येतात हे दाखवून देते. काही पात्रांचे 'दिसणे' हेच दृश्यरचनेतील मूल्य आहे. अंकुशच्या गँगच्या 'रफ् मॅनर्स' भिकाऱ्यांच्या 'हृदयद्रावक' लकबी, गायक सूत्रधारांचे आणि 'वग' लावणाऱ्या सूत्रधाराचे मुक्त वावर हे या अभिनयाच्या चित्ररूपामधले काही तुकडे. मोठ्या समूहदृश्यांमधे सहजता आणि विविधता एकत्र येतात आणि शेवटच्या फाशीच्या दृश्यात या हालत्या रचनेत मोकळेपणा, व्यक्तींचा वेगळेपणा, आणि संपूर्ण दृश्याचा हेतू यांचा मेळ अगदी परिसीमा गाठतो.

स्लाइड्स हा या प्रयोगातील दृश्यघटकांपैकी आणखी एक वेगळाच तुकडा. अंकुशची 'प्रतिमा,' अंकुशचा पाठलाग आणि वेश्यांचा मोहल्ला हे तपशील स्लाइड्स्‌वर आहेत. स्लाइड्स् येतात त्यावेळी उरलेला रंगमंच अंधुक प्रकाशात किंवा पूर्ण अंधारात असतो. व्यंगचित्रांची शैली वापरून काढलेली रेखाचित्रे स्लाईड्सवर आहेत. अभिनयाची संगती पाहता हे काम नटांकडून करवून घेणे शक्य असले, तरी सुसंगत ठरले नसते. तेवढी पात्रे वाढवली, तरी त्यांच्याकरवी नाटक घडण्याचा भाग नसल्याने काहीशा कमी महत्त्वाच्या निवेदनात्मक तपशिलासाठी माणसे खर्ची घातलेली नाहीत हे प्रयोगनिर्मितीच्या दृष्टीने उचितच म्हणावे लागेल.

प्रकाशयोजना या प्रयोगाचे दृश्य घटक वाढविणारी (heighten करणारी) मुख्य तांत्रिक मदत आहे. दृश्याच्या रचनेच्या परिणामासाठी रंगमंचावर येणाऱ्या जाणाऱ्या प्रकाशस्रोतांच्या दिशा, जागा, रंग, कोन या सर्वांचा विचारपूर्वक वापर करून दृश्यांचे पोत बदलते ठेवले आहेत. अभिनयक्षेत्राचा विस्तार, पात्रांच्या पातळ्यांचे सूचन ही इतर कामेही प्रकाश योजनेच्या द्वारा साधली गेली. रंगमंच आणि प्रेक्षागृह यांतील अंतराचे संबंध स्थिर असल्याने दृश्यरचनेवर आपोआप मर्यादा पडतात. परंतु रंगमंचावरील लग्नाच्या रोषणाईच्या माळा प्रेक्षागृहातही लागतात आणि रंगमंचावर विष्णू येण्याआधीचा 'हरिनामाचा गजर' चालू असताना मिररबॉलचे कवडसे फिरून साऱ्याच दृश्याला दूरवर्ती आणि वेगळ्या पातळीवरचे रूपही दिले जाते. याशिवाय लख्ख प्रकाशातील ठसठशीत दृश्ये, अंधुक प्रकाशात बाह्याकृतींच्या हालचालींना प्राधान्य देणारी दृश्ये, नेमक्या स्रोतांनी पात्रांना सुटेपणा देणारी दृश्ये आणि पूर्ण अंधारात अधूनमधून बुडणारा रंगमंच यांची एक पुन्हा एकदा कोलाज्‌च्या तत्त्वाकडेच नेणारी योजना प्रत्ययास येते.

श्राव्य घटकाचे रूप-वैचित्र्य वाढवणारा (heighten करणारा) तांत्रिक भाग म्हणजे ध्वनि-व्यवस्था. नैसर्गिक आवाजांना रंगमंचावर काही नवे धर्म देऊन ही ध्वनिव्यवस्था श्राव्य पोत घडवू शकते. याबरोबरच साथीदार आणि गायक यांच्या वाद्यांचे मेळ किती तीव्रतेने व स्पष्टतेने प्रेक्षकांपर्यंत पोचवायचे हे मिश्रणही त्यातून साधता येते. संगीताचा या प्रयोगातील वापर अत्यंत संपन्न वाटतो, याचे मुख्य कारण व आधार या ध्वनिव्यवस्थेत व ध्वनिसंस्कारात आहे. बोली भाषेचे गद्य संवादातील पोतही लक्षात घेण्याजोगे आहेत. अंकुशच्या गँगचे ढाले, जरबदार आवाज, झीनत आणि चंपा यांचे चढे, तीव्र आवाज, पंचपात्रे कुटुंबाचे खडे, स्पष्ट आवाज, सूत्रधाराचा गावरान आघाती जोश, गायक सूत्रधारांच्या पट्टयांचे मिलाफ, भिकाऱ्यांची मूकता, या विविधतेमुळे दृश्यगतीबरोबरच या बोली आवाजांच्या आकृतीची रेषाही वेगवेगळ्या उंचीने हेलकावत जाते. हे केवळ वैयक्तिक वाचिक अभिनयाचे तत्त्व नव्हे. विविधांगी संहितेच्या प्रायोगिक आविष्काराचे ते नियामक तत्त्व आहे.

संगीत या नाटकात अनेक कामे करते. निवेदन, भाष्य, संवाद यांना संगीतरूपात आणले आहे. परंतु

अनुक्रमणिका

वेश्यांच्या मोहल्यामधले ध्वनी म्हणून, दृश्यांच्या जोडणीचा घटक म्हणून, दृश्याशी चिरपरिचित जोडीचा घटक म्हणून सामूहिक भावनेचा आविष्कार म्हणून काम करणारे संगीत यामध्ये आहे. मराठी भाषेतील 'बोल' पॉप–रॉक संगीताची आविष्कारशीलता वापरून प्रेक्षकांपर्यंत पोचवण्याचा प्रयोग हा अगदी सहजी जाणवणारा 'प्रायोगिक' भाग आहे. पण ते आज ना उद्या झालेच असते. संगीताचे रंगभूमीवरील रूप ज्या प्रकारच्या शैलीनिष्ठ, पोथीनिष्ठ विचाराभोवती घुटमळत होते, त्यातून ते चारी बाजूंनी मोकळे करणे हाच या प्रयोगातील 'प्रायोगिकते'चा अधिक महत्त्वाचा भाग आहे. संगीत प्रकारांचे स्वत्व नाटकाच्या पात्रांकरवी खाऊन टाकणारा ठसा यात बदलला, अनेक प्रकार आले परंतु जेवढ्यास तेवढे कामी लावले हे महत्त्वाचे आहे.

अशा प्रकारच्या दृक्श्राव्य संपन्नतेपायी अतिजड प्रयोग महाकष्टाने उभा केल्याचे दडपण मात्र कोठेही येत नाही. उलट अत्यंत चपलगतीने चालणारा, प्रेक्षकांसमोर सतत नवनवे आकृतिबंध उभे करत जाणारा एक तीव्र, आवेगी प्रयोग असेच या प्रयोगाचे वर्णन करावे लागेल. गाणे ऐका, शब्द ऐका, गद्य ऐका, त्याचे स्वर ऐका, हे श्राव्य कोणत्या दृश्याशी जोडले ते पाहा, संपूर्ण रंगमंच झोतासहित, अंधारासहित, वाद्यांसहित, पाहा आणि त्यातले 'सांगणे'ही ऐका असा प्रेक्षकांना सर्व बाजूंनी भेटायला येणारा हा प्रयोग आहे. या प्रयोगाच्या चपलगतीसाठी एकेका दृश्याला, संवाद-गाणे यांच्या प्रमाणाला, संहितेत केलेल्या फरकांना, नव्याने घातलेल्या रचनांच्या निवडीला जो आकार दिलेला आहे, तो अतिशय महत्त्वाचा आहे. भविष्याकडे डोळे लावलेल्या प्रत्येक दिग्दर्शकाने, अभ्यासूने व समीक्षकाने नीट समजावून घ्यावा असा आहे. कारण 'तीन पैशाचा तमाशा' पाहिलेला प्रेक्षक रंगभूमीच्या कल्पनांवर एक संस्कार होऊन बाहेर पडलेला प्रेक्षक असतो. तो न पाहिलेल्या प्रेक्षकापेक्षा वेगळा झालेला असतो.

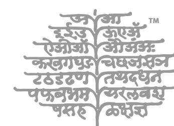
संस्थात्मक पातळीवर थिएटर अकॅडमी आणि व्यक्तिगत पातळीवर जब्बार पटेल यांच्याविषयी पुन्हा एकदा नव्याने अपेक्षा उंचावणारे हे पाऊल आहे.

नवभारत मासिक

प्रकाशन स्थळ : ३१५ गंगापुरी, वाई.
प्रकाशन दिनांक : दरमहा एक तारीख.
मुद्रक : पांडुरंग गोपाळ आपटे.
जात : हिंदू.
पत्ता : दि प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई.
प्रकाशक : मे. पुं. रेगे.
जात : हिंदू.
पत्ता : ३१५ गंगापुरी, वाई.
—प्रा. मे. पुं. रेगे
जात : हिंदू.
पत्ता : पारीख सेंटर फॉर एज्युकेशनल स्टडीज, आय. सी. एस्. एस्. आय. होस्टेल, कालिना विद्यानगरी मुंबई, ४०००९८.
मालक : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, गंगापुरी, वाई.

[रूल नंबर ८, रजिस्ट्रेशन ऑफ न्यूजपेपर्स सेंट्रल रूल्स १९५६ अन्वये प्रकाशित.]

अनुक्रमणिका





सुरेश र. देशपांडे

डॉ. रमेशचंद्र मजुमदार : एक परखड इतिहासकार

एक महिन्याच्या आजारानंतर डॉ. रमेशचंद्र मजुमदार यांचे वयाच्या व्याण्णवाव्या वर्षी दि. ११ फेब्रुवारी १९८० रोजी कलकत्ता येथे निधन झाले. त्यांच्या निधनाने एका थोर व ज्येष्ठ इतिहासकाराला आपण मुकलो आहोत. भारतात व परदेशांत विशेषतः पश्चिमी देशांत एक परखड इतिहासकार म्हणून ते ओळखले जात. आयुष्यात त्यांना अनेक बहुमान, मानसन्मान, पदे व पदके मिळाली. भारतीय स्वातंत्र्यलढ्याच्या काळात इतिहासाच्या वस्तुनिष्ठ व साक्षेपी अभ्यास–संशोधनास प्राधान्य देण्यात ज्यांनी पुढाकार घेतला, त्यांतील डॉ. मजुमदार हे एक अग्रगण्य इतिहासकार होते. या कालोचित आव्हानाची पूर्ण जाण ठेवून जीवनभर त्यांनी काही विशिष्ट जीवनमूल्ये एका अविचल निष्ठेने जोपासली आणि पाच तपांहून अधिक काळ अविरत इतिहास लेखन–संशोधनाचा व्यासंग केला. अखेरपर्यंत नवीन काहीतरी शोधण्याचा त्यांना ध्यास होता आणि त्यात ते रमून गेले होते. एका अर्थाने ते तृप्त जीवन जगले.

डॉ. रमेशचंद्रांचा जन्म ४ डिसेंबर १८८८ रोजी त्यावेळच्या बंगालमध्ये (सध्याचा बांगलादेश) फरीदपूर जिल्ह्यात खंडारपारा या खेड्यात हालधर व विधूमुखी या सधन दांपत्याच्या पोटी झाला. कटक येथे प्रारंभीचे शिक्षण घेऊन त्यांनी रेवनशॉ महाविद्यालयातून १९०५ मध्ये प्रवेशपरीक्षा दिली आणि कलकत्ता विद्यापीठातील प्रेसिडेन्सी कॉलेजमध्ये ते उच्चशिक्षणासाठी आले. एम्. ए. ला इतिहास विषयांत ते विद्यापीठात १९११ मध्ये दुसऱ्या क्रमांकाने उत्तीर्ण झाले. तत्काळ त्यांना डाक्का विद्यापीठात व्याख्यात्याची नेमणूक मिळाली; पण

काही वर्षांतच अशुतोष मुखर्जी यांनी कलकत्ता विद्यापीठात त्यांना प्राध्यापकाची नोकरी देऊ केली. याचवेळी त्यांच्या संशोधात्मक बुद्धीला चालना देणारी घटना घडली. त्यांना कुशाण वंशासंबंधी संशोधन करण्यासाठी 'प्रेमचंद रायचंद' ही बहुमानाची दुर्मिळ शिष्यवृत्ती देण्यात आली. याच सुमारास रविंद्रनाथ टागोर, अशुतोष मुकर्जी, जदुनाथ सरकार, एस्. एन्. सेन यांच्यासारख्या उच्च साहित्यिक-विचारवंतांचा सहवास त्यांना लाभला. यामुळे त्यांच्या अभ्यासास आणखी धार आली. कुशाणावरील संशोधन तर त्यांनी पूर्ण केलेच. शिवाय 'कॉर्पोरेट लाइफ इन एन्शंट इंडिया' या विषयावर प्रबंध लिहून पीएच. डी. ही उच्च पदवी संपादिली. या प्रबंधासाठी त्यांना 'ग्रिफिथ मेमोरियल' पारितोषिक मिळाले. यानंतर ते पुन्हा डाक्का विद्यापीठात १९२१ मध्ये इतिहास-प्रमुख म्हणून गेले. तिथेच पुढे त्यांची १९३७ मध्ये कुलगुरु या उच्च पदावर नेमणूक झाली. १९४२ मध्ये ते या पदातून निवृत्त झाले आणि त्यांची बनारस हिन्दू विद्यापीठात कॉलेज ऑफ इंडॉलॉजीचे प्राचार्य म्हणून नियुक्ती करण्यात आली. पुढे ते काही वर्षे नागपूर विद्यापीठात इतिहास विभागाचे प्रमुख होते. १९५८–५९ मध्ये अभ्यागत प्राध्यापक म्हणून शिकागो व पेनसिल्व्हिनिया विद्यापीठांत अध्यापन करण्याची संधी त्यांना लाभली. या विविध विद्यापीठांतून त्यांनी इतिहासविषयाचे दीर्घकाल अध्यापन केले.

भारतातील तसेच भारताबाहेरील अनेक सामाजिक, सांस्कृतिक व संशोधनात्मक संस्थांशी सदस्य, पदाधिकारी वा अध्यक्ष या नात्याने त्यांचे निकटचे संबंध होते. अखिल भारतीय इतिहास परिषद, अखिल भारतीय प्राच्यविद्या परिषद तसेच इस्तंबूल

अनुक्रमणिका

येथील प्राच्यविद्या परिषदेच्या एका शाखेचे अध्यक्ष होण्याचा मान त्यांना मिळाला. एशियाटिक सोसायटी कलकत्ता व मुंबई आणि रॉयल एशियाटिक सोसायटी ग्रेट ब्रिटन-आयर्लंड या जगन्मान्य संस्थांचे ते सन्मान्य फेलो होते. कलकत्ता एशियाटिक सोसायटीने त्यांना अध्यक्ष म्हणून १९६७–६८ मध्ये निवडले. याच वर्षी त्यांना कलकत्त्याचे शेरिफ होण्याचा मान मिळाला. याशिवाय 'हिस्ट्री ऑफ मनकाइंड' या युनेस्को प्रसृत जागतिक लेखन समितीचे ते उपाध्यक्ष होते. भारत इतिहास संशोधक मंडळ, भांडारकर प्राच्यविद्या संस्था (पुणे); फादर हेरास इन्स्टिटयूट (मुंबई), बंगीय साहित्य परिषद (कलकत्ता) इत्यादी संस्थांशी त्यांचे घनिष्ठ संबंध होते.

त्यांना पहिली परदेशगमनाची संधी १९२८ मध्ये मिळाली. त्यावेळी त्यांनी विविध यूरोपीय देशांना भेटी दिल्या आणि विशेष म्हणजे 'ईजिप्त, सुमात्रा, कंबोडिया, सयाम, मलाया या पूर्वेकडील व आग्नेय आशियातील संचारामुळे त्यांना तेथील भारतीय संस्कृतीचा प्रभाव पाहावयास मिळाला. त्यातूनच पुढे त्यांचा बृहत्तर भारतावरील त्रिखंडात्मक 'एंशंट इंडियन कॉलनीज इन् द फार ईस्ट' हा अत्यंत अभ्यासपूर्ण ग्रंथ बाहेर पडला. याशिवाय त्यांनी विपुल ग्रंथलेखन केले. त्यांच्या सर्व ग्रंथांचा उल्लेख येथे करणे अशक्य आहे; पण त्यांतील 'हिस्ट्री ऑफ द फ्रीडम मुव्हमेन्ट इन इंडिया' (३ खंड); हिस्टॉरॉग्राफी इन मॉडर्न इंडिया'; 'एक्सपांशन ऑफ आर्यन कल्चर इन ईस्टर्न इंडिया'; 'इंडियन रिलिजन'; 'ग्रेट वुइमेन ऑफ इंडिया'; 'ॲडव्हान्स हिस्टरी ऑफ इंडिया'; 'एंशंट बेंगॉल'; 'सिपॉय म्यूटिनी ॲण्ड द रिव्होल्ट ऑफ १८५७'; 'क्लासिकल अकौन्टस् ऑफ इंडिया' इत्यादी ग्रंथ प्रसिद्ध असून अत्यंत लोकप्रिय आहेत. १८५७ वरील उठावाच्या पुस्तकात त्यांनी हा उठाव म्हणजे बंड होते, तो स्वातंत्र्य-संग्राम नव्हता, असा निष्कर्ष काढला आहे. स्वातंत्र्यसमर असे त्याचे नामाभिधान करण्यास त्यांचा सक्त विरोध होता. 'क्लासिकल अकौन्टस् ऑफ इंडिया' या पुस्तकात त्यांनी हीरोडोटस, मिग्यॅस्थिनीझ, एरियन, स्ट्रॅबो, प्लूटार्क, प्लिनी, टॉलेमी वगैरे पाश्चात्त्य इतिहासकार-प्रवाशांच्या भारताविषयीच्या मतांचे यथायोग्य संकलन केले आहे. प्राचीन भारताचा इतिहास हे त्यांच्या आवडीचे व व्यासंगाचे खरे क्षेत्र; तथापि त्यांनी मध्ययुगीन भारत, बृहत्तरभारत आणि आधुनिक भारत या विविध कालखंडाचा साक्षेपी अभ्यास करून आपल्या संशोधनाची दालने अधिक विस्तृत केली. या अभ्यासासाठी प्राकृत, संस्कृत व पाली भाषांचा सखोल अभ्यास केला. या व इंग्रजी भाषेवर त्यांचे प्रभुत्व होते. या सर्वांगीण अभ्यासामुळेच कै. के. एम. मुनशी यांनी त्यांची भारतीय विद्याभवनच्या इतिहास विभागाचे प्रमुख म्हणून नियुक्ती केली आणि 'द हिस्टरी ॲण्ड कल्चर ऑफ द इंडियन पीपल' (११ खंड) या भारताच्या विस्तृत इतिहास मालिकेचे प्रमुख संपादकपद त्यांच्याकडे सुपूर्त केले. या वेळी डॉ. मुनशी यांनी काढलेले उद्गार फार बोलके आहेत. ते म्हणतात, "भारतातील एका अग्रगण्य इतिहासकाराची सेवा या संस्थेला प्रमुख संपादक म्हणून लाभली, यातच तिचे भाग्य आहे."

भवनच्या इतिहासविषयक ग्रंथांना मजुमदारानी लिहिलेल्या प्रस्तावना विद्वत्तापूर्ण तर आहेतच; पण त्यांतून त्यांची निःस्पृहपणे सत्यप्रतिपादन करण्याची निर्भयवृत्ती दिसून येते. प्रस्तावनेच्या प्रारंभी प्रत्येक खंडात कोणता काळ कशा पध्दतीने हाताळला आहे व कोणत्या उणिवा राहिल्या आहेत; याचे थोडक्यात विवेचन आहे. इतिहासकाराने सत्याला कधी डावलू नये, याची प्रचिती त्यांच्या लेखनात आढळते. या दृष्टीने द मुघल एम्पायर या भवनच्या ७ व्या खंडाला लिहिलेली प्रस्तावना फारच महत्त्वपूर्ण आहे. ते लिहितात "भारतातील मुस्लिम कालखंड हा सर्वांत तेजस्वी कालखंड झाला. स्थिर राजवट, कार्यक्षम प्रशासन, वास्तुकला व चित्रकला यांचा विकास; संपत्ती आणि वैभव यांमुळे तो गाजला. असे वैभव जगातील कोणत्याही इस्लामी राजवटीत आढळत नाही; मात्र या कालखंडात हिंदूंची आधिभौतिक वा आध्यात्मिक सुधारणा तर झाली नाहीच; उलट मुस्लिम कायद्याने त्यांना कनिष्ठ प्रतीचा सामाजिक व राजकीय दर्जा प्राप्त झाला." या मतानंतर ते पुढे लिहितात "अशी सत्ये उघड करणे वरिष्ठ अधिकारी व राजकीय मंडळी यांना आवडले नाही; तरी सत्यप्रकाशात आणणे हेच

इतिहासकाराचे एकमेव कर्तव्य ठरते ! " मजुमदारांनी भारतीय इतिहासाचे ९००० पृष्ठांचे हे अकरा खंड १९४४ ते १९७७ दरम्यान चिकाटीने पूर्ण केले आणि ही महत्वाची कामगिरी पार पाडली. जी गोष्ट केंब्रिज हिस्टरी ऑफ इंडिया या प्रसिद्ध मालिकेसही पूर्ण करता आली नाही, ती गोष्ट मजुमदारांनी केली. त्यांचे याशिवाय अनेक शोधनिबंध प्रसिद्ध झाले आहेत. रायचौधरी समवेत त्यांनी आणखी काही पुस्तकांचे संपादन केले आहे !

त्यांना त्यांच्या लेखन-संशोधनाबद्दल अनेक पारितोषिके मिळाली. कॅम्बेल, बी. सी. लॉ व सर विल्यम जोन्स ही सुवर्णपदके; कलकत्ता, जाधवपूर रविंद्र भारती या विद्यापीठांनी त्यांना सन्मान्य डी. लिट ही पदवी दिली.

मजुमदारांची वाणी मृदु व लाघवी होती. त्यांचे इंग्रजी भाषेतील वक्तृत्व मंत्रमुग्ध करणारे असे. ते विशेष करून वादविवादात फारसे पडत नसत; पण पडले म्हणजे आपल्या मताला पक्के चिकटून राहत. 'हिस्टरी ऑफ मनकाइंड' या इतिहासलेखन मालिकेच्या एका सभेच्या वेळी या मालिकेचे अध्यक्ष सर वूले यांनी आर्यांना 'बार्बेरियन' हा शब्द वापरला. तेव्हा मजुमदार खवळून उठले आणि त्यांनी हा शब्द मागे घेण्याची विनंती केली आणि आपले मत कसे निराधार आहे, याचे दाखले दिले; पण वुले यांनी ते मत मागे घेतले नाही. तेव्हा या जागतिक प्रकल्पातून त्यांनी उपाध्यक्षपदाचा राजीनामा देऊन आपले नाव काढून घेतले. तथापि त्यांच्यात गुणी माणसांबद्दल गुणग्राहकता व अगत्यही होते. त्यांच्या दिलदारपणाने माणसे त्यांच्याकडे आकर्षिली जात. इतिहासविषयी अभ्यास करणारी प्रत्येक व्यक्ती त्यांनी मित्र म्हणून जवळ केली होती. यदुनाथ सरकार, एस्. एन्. सेन, गो. स. सरदेसाई, पां वा. काणे, अ. स. आळतेकर, गोडे इत्यादी ज्येष्ठ इतिहासकारांच्या परंपरेतील मजुमदार होते. ज्या बंगालने भारताला अनेक देदीप्यमान विद्वान मंडळी दिली; त्या मालिकेत ते आता जाऊन बसले आहेत. भारतीय इतिहासक्षेत्रातील एक मानदंड म्हणून त्यांचे कार्य अक्षर ठरले आहे.

अनुक्रमणिका

ग्रंथ–परीक्षण

'पोखरण' – (कादंबरी), केशव मेश्राम; पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई १९७९; पृ. ११३; किंमत १८ रुपये.

मराठी साहित्यात अलीकडच्या काळात नाव घेण्यासारखी चांगली कादंबरी लिहिली गेली नाही असा एक सूर मधून मधून ऐकू येतो. केशव मेश्राम यांची पोखरण ही कादंबरी नुसती नाव घेण्यासारखी चांगलीच नव्हे, तर तिने एक नवे वळण चोखाळले आहे. ती एकाच वेळी समकालीन संघर्षाला स्पर्शही करते आणि दूरच्या भूतकाळातही वाचकाला घेऊन जाते. तिचे हे द्विस्तरीय वावरणे हे तिचे मोठे यश आहे. पण या द्विस्तराच्याही पलीकडे ही कादंबरी वाचकाला नेते.

पहिल्या स्तरावर अति दूरच्या भूतकाळातील 'गड्डु' डोंगराच्या आसपास 'मंगळ' ओढ्याच्या आश्रयाने 'डांगखेड्यांत' जगणाऱ्या एका मूलवासी टोळीची गोष्ट घडते. इथे लेखकाच्या कल्पनेची झेप आणि ती झेप पेलण्याचे सामर्थ्य लक्षात येते. भाषा, टोळीचे विधि–निषेध, व्यक्तिनावे आणि निसर्ग यांच्या साहाय्याने एक रेखीव एकसंध आणि भव्य असे भूतकाळाचे शिल्प घडवले आहे. या साकारीत झालेल्या अति प्राचीन विश्वाला वर्तमानाचा हलकासाही स्पर्श होत नाही. ते प्राचीन विश्व उत्कंठा वाढवते, वाचकाला खेचून घेते; पण प्राचीनच राहाते. इथल्या निसर्गावर अजून माणसाचा हात फिरलेला नाही. निसर्गाचे असे एक विलक्षण गूढ, भयकारी तरीही ओढ लावणारे रूप आहे. आणि ही मूलवासी माणसे चिवट–जिवट, निर्भय कुतूहलाने, चकित होऊन जगण्याच्या ईर्षेने त्या निसर्गाला सामोरी जातात. व्यक्तीला महत्त्व आहे ते समूहाच्या संदर्भात. टोळीच्या संदर्भात वेगवेगळ्या व्यक्ती आहेत. पण त्या स्वतंत्र, अलग जाणवत नाहीत. त्याना शेती अवगत आहे, घरे बांधता येतात, वनस्पतींचे औषधी गुण ओळखून त्यांचा माणसावर उपयोग कसा करावयाचा याची प्रगल्भ जाणीव आहे. शस्त्र म्हणजे बाण आणि त्यावर विश्वास. कुठल्याही रूढीनं त्यांच्या मनाची झडपं बंद केलेली नाहीत. असा निखळ, निरोगी माणूस उत्स्फूर्त स्वप्रतिष्ठेने या कादंबरीत उभा केला आहे. तो शिकतो आहे, स्वतःला घडवतो आहे, रचतो आहे. इथे कसला परकेपणा नाही. आत्मदुरावा नाही. इथलेपणाच्या जाणिवेने सभोवतालशी बांधलेला एक स्वच्छ माणूस असा तो वाचकापुढे उभा राहतो. काहीशा धिम्या संथ लयीत कथा घडत–उलगडत जाते. एखाद्या मूलनिवासी टोळीची गोष्ट म्हणून उगाच हिंस्रता, भडकपणा तिथे नाही. नाट्यमय संघर्षसुद्धा टाळलेले दिसतात. दिवस जात असतात आणि ही माणसे जिद्दीने स्वतःला घडवत असतात. निसर्ग प्रयत्नपूर्वक स्वतःकरता राबवत असतात.

आणि एक दिवस या मूलनिवासी टोळीत स्वतःला श्रेष्ठ मानणाऱ्या परक्या टोळीतील एका बेशुद्धावस्थेतील वृद्धाला त्याच्या घोड्यासहित पकडून आणले जाते. तो वृद्ध सूर्यनगरीतील 'इंद्रना'च्या टोळीतील इंद्रनाचा मुख्य पुरोहित – अनादिभट्ट धम्मिल. तो निःशस्त्र आहे. औषधोपचाराने त्याला बरे केले जाते. त्यालाही योग्य त्या सन्मानाने वागवले जाते. धम्मिलाच्या येण्याने टोळीत जसा हळू हळू फरक पडू लागतो. तसाच फरक धम्मिलाच्या मनातही पडतो आहे. तो श्रेष्ठत्वाची भावना घेऊन आलेला, तसा भेकड, केवळ कर्मकांड जाणणारा दुय्यम पुरोहित, तो कोणतेही उपयुक्त काम करू शकत नाही. जप–जाप्य, स्नानसंध्या अशात तो मग्न आहे. परंतु त्यानेही त्या मूलनिवासी टोळीतील पोथ्यापुस्तके चाळली आहेत आणि त्या ज्ञानाने तो थक्क झाला आहे. ते प्रत्यक्ष जीवनोपयोगी ज्ञान आहे.





अनुक्रमणिका

आपल्यापेक्षा सर्वार्थाने श्रेष्ठ आणि बलशाली लोकांत आपण येऊन पडलो आहोत हे धम्मिलाला उमगले आहे. तरीही 'ब्रह्मसत्यं'चे थोतांड शिकवण्याचा उपक्रम तो सुरू करतो. तिथल्या मुलांना तो ब्रह्मसत्यंचे डोस पाजू लागतो. वास्तवाला नाकारून दुसऱ्या, अपर जगाचे अस्तित्व मानणारा धम्मिल इथे परका, उपरा आहे. आणि धम्मिलाच्या श्रेष्ठत्वभावनेला तडा जातो पण पीळ शिल्लक रहातो. हळूहळू हा दुसऱ्या दर्जाचा धम्मिल प्रथम दर्जाच्या त्या माणसांना आपल्या खोट्या तत्त्वज्ञानाने गिळून टाकणार आहे. ही प्रक्रिया न कळत घडणारी अति संथ पण हमखास आहे. कादंबरीचे बाह्यरूप हे असे आहे. एक भव्य भूतकाळ आपल्यापुढे अंगोपांगाने साकारतो.

आपोआपच दुसऱ्या स्तरावर ही मूलवासी टोळी युगानुयुगे तुडवल्या गेलेल्या समकालीन पददलिताला आश्वासन बनते. आजच्या मोडलेल्या भग्न माणसाला एक आत्मप्रतिष्ठा मिळते. रचनात्मक मार्ग दिसतो. वर्षानुवर्षे अन्याय गिळणाऱ्या या मुक्या माणसाने इथे नुसतेच बंड स्वीकारले नाही, नुसताच अर्थहीन गोंगाट उठवला नाही, नुसतीच विद्रोही, विध्वंसाची किंवा विघटनाची वाट चोखाळली नाही. तर कधी तरी याच एका माणसाने खरे जीवन मनोमन जाणले होते, जगले होते. आणि उद्याही तोच एक उरणार आहे. कादंबरीच्या रचनेत कुठेही अभिनिवेश नाहीं. उलट वस्तुस्थितीचे लेखकाला भावलेले एक ठाम, निश्चित रूप आहे. समकालीन जीवनाशी बांधिलकी घेऊन लेखक उभा आहे. अस्तित्ववाद किंवा साम्यवाद यांसारख्या कुठल्याच आग्रही वादात स्वतःला लेखक अडकवून घेत नाही, तर वर्तमानकाळातील प्रगल्भ जाणीवच त्याला गंभीर कलात्मक दृष्टीच जणू पुरवते आहे, आणि त्यातून एक सच्ची कादंबरी फुलते. पण इथेच ही कादंबरी थांबून नाही. दुय्यम माणूस आज साध्या निकोप माणसावर कुरघोडी करतो आहे ही एक विदारक जाणीव या कथेतून सूक्ष्मपणे प्रकटते. आणि अशा रीतीने ती समकालीन प्रश्नाच्याही पलीकडे एका सामाजिक रोगावर बोट ठेवते.

पण 'पोखरण' या शीर्षकाचा अन्वयार्थ काय ? धम्मिलाच्या येण्याने टोळीत हळू हळू फूट पडू लागते आणि टोळीतील कांही माणसे टोळी सोडून ओढा ओलांडून जातात. धम्मिलही आपल्यापरीने सांचले पाणीच आहे. आणि टोळीही सांचल्या पाण्यासारखीच. मंगळ ओढा ओलांडण्याला भिणारी; पण तिने बांध फोडला. आणि नवी क्षितिजे शोधली. टोळीचा नायक धम्मिलाला मारत नाही. आपल्या मुलालाही शेवटी धम्मिलाला मारण्याची तो मनाई करतो. कारण धम्मिल आधीच सांचलेले पाणी म्हणजे मृतच. मग त्याला मारण्यात काय ? आणि आपली माणसे नवनिर्माण करण्याला उत्सुकपणे निघालेली. कधी कधी आशावादसुद्धा ढोबळ न रहाता किती सूक्ष्म बनतो याचे हे कादंबरी एक उदाहरण आहे.

—कमल देसाई

'तळ्यांतल्या साउल्या' (काव्यसंग्रह) पुरुषोत्तम पाटील; पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई; पृ. ७६, किंमत ८ रुपये.

गेल्या २५–३० वर्षांतील मराठी कवितेकडे आपण जर काळजीपूर्वक पाह्यलं तर असं लक्षात येईल की तिचं एकूण स्वरूप प्रवाहाचं नसून उद्रेकाचं आहे. साधारणपणे अशी प्रथा आहे की मर्ढेकरांपासून मराठी कवितेंत तीन प्रवाह मानायचे—मर्ढेकरांचा, मुक्तिबोधांचा आणि पु. शि. रेगे यांचा. एका वरवरच्या निरीक्षणांत हे असंच जाणवतं हेही खरं आहे. पण मर्ढेकरांची कविता—हो मर्ढेकरांची कविता—नंतर कोणी लिहिली असा प्रश्न आपण जर केला तर त्याचं उत्तर आपल्याला देता येणार नाही. मर्ढेकरांचा परिणाम आपल्याला जरूर सापडतो. उदा. इंदिरा संत / दिलीप चित्रे. पण कोणताही समीक्षक इंदिराबाईंना किंवा रा. चित्र्यांना मर्ढेकरांच्या मार्गातले किंवा प्रवाहातले मानणार नाही. तीच गोष्टं मुक्तिबोध व पु. शि. रेगे यांची आहे. ह्या कवींनी तीन प्रकार निर्माण केले नाहीत. ते तीन उद्रेक होते. खरे तर आधुनिक मराठी कवितेच्या परंपरेचे निर्देशन अजून व्हावयाचे आहे. तो प्रयत्न करण्याचे हे स्थळ नव्हे. पण पुरुषोत्तम पाटलांच्या कवितेचा विचार करताना ही वस्तुस्थिती जाणवल्याखेरीज राहत नाही. साधारणपणे पाट-

अनुक्रमणिका

लांची कविता नवी व आधुनिक वाटण्याची शक्यता कमी, ती यामुळेच. फारच झाले तर एखादा समीक्षक त्यांच्या कवितेचं नातं पु. शि. रेग्यांच्या कवितेशी सांगून मोकळा होईल. असे नाते सांगणे हे दिशाभूल करणारे ठरेल. कारण अल्पाक्षरत्व ह्या उथळ साम्याखेरीज रेगे व पाटील ह्यांच्यात काहीच साम्य नाही. (अशा विचाराला पाटलांच्या रेगे-प्रेमामुळे पुष्टी मिळण्याचीही शक्यता आहे.) रेगे काही झाले तरी एक Formalist कवी होते. पाटील काहीही असले तरी Formalist नाहीत. जी संवेदना–निरीक्षण–जाणिवा–विहीन अनंत पकडू शकेल अशी एकच सूक्ष्मातिसूक्ष्म रेखा कोरण्याचा प्रयत्न रेगे यांची कविता करीत राहिली. ह्या कवितेचं नातं पाडगावकरांशी नाही, बापटांशी नाही, बोरकरांशीही नाही. बोरकरांशीही नाही ही विशेष उल्लेखनीय बाब आहे, कारण बोरकरांचे त्यांच्यावरील ऋण किती मोठे आहे ह्याची कल्पना त्यांच्या अर्पण-पत्रिकेवरून आपल्याला येईल. खरे तर पाटलांच्या कवितेचं या कुणाशीच नातं नाही. चलनी शब्द आणि चलनी भाव (Sentiments) यांच्याशी पाटलांची कविता फटकून राहिली आहे. त्यांच्याच शब्दांत सांगायचे तर—

लपूं नका माझ्याआड
वेडावांकडा उनाड
मी फांद्यांतुनी लबाड
पाण्यांतल्या सावल्यांशी
सारा शृंगार गहाण
जरा जपा...माझी आण !

–('झाड')

ती स्वतंत्र आहे—त्यांची, त्यांच्यासाठी आहे. आणि ते जे आहेत ते कुठेतरी अटळपणे आपल्यासारखे आहेत म्हणून ती आपल्यासाठीही आहे. नाते सांगायचेच झाले तर 'दशपदी'कार अनिल आणि म. म. देशपांडे ह्या दोन श्रेष्ठ कवींशी ते जोडावे लागेल.

हे साम्य जाणवणे म्हणजे पाटील यांची कविता एकाच वेळी परंपरेत बसणारी व तीपासून वेगळी उठून दिसणारी आहे हे जाणवणे होय. तिचे आत्मलक्षिपण हे त्या परंपरेत बसते, पण रूढ अर्थाने ती शृंगारिक किंवा गूढगुंजनात्मक कविता नाही. इथेच तिचे नवेपणही आहे. आधुनिक आधुनिक म्हणविणारी सगळीच कविता नवी नसते. ती अनेकदा रटाळ असते, कारण फक्त नव्या शब्दांचा लिबाज ती मिरविते–नव्या प्रतिमांचे आरसे चमकवते, पण आतून ती तितकीच जुनी, शिळी असते. खरी नवी कविता जीवनाच्या अनुभवाकडे एका नव्या दृष्टीने बघू शकते. त्या अनुभवाचा बौद्धिक अन्वयार्थ ती लावो किंवा न लावो, ती त्या अनुभवाची स्वतःची जी लय असते ती पकडते, त्यातील स्पंदनबिंदूंचा आलेख काढते–त्याने प्रेरित होते–पसरते. कागदावर, हवेवर, आपल्या मनात. ह्या अर्थाने पाटील यांची कविता नवी आहे.

स्वतःच्या अनुभवाकडे पाहण्याची पाटलांची रीत कशी आहे ? व्याख्येतून जे आकलन आपल्याला होऊ शकेल त्यापेक्षा प्रत्यक्ष कवितांचेच अवलोकन केल्याने ते अधिक चांगले होईल.

तसे पाहिले तर पाटलांची कविता ही प्रामुख्याने नर्म शृंगाराची कविता आहे. दोन हृदयांमधल्या नाजुक भावबंधांचा अत्यंत मृदुल आविष्कार आपल्याला त्यांच्या कवितांत आढळतो. सावल्यांच्या गार गर्द डोळ्यांवर जेव्हा ऊन सांडतं आणि त्याचे कवडसे आमच्या कवीच्या नजरेवर पडतात तेव्हा कवी डोळे मिटून घेतो. डोळे मिटून घेतो हे स्वतःवर टाकलेलं जबाबदारीचं कडं आहे. स्वतःला असं ताब्यात ठेवण्याची व्यवस्था तो करत नाही, तोच कानांना हसण्याचा भास होऊन ऊन ओठापर्यंत येऊन पोचल्याची वर्दी मिळते. आता मात्र अधिक कडेकोट बंदोबस्त करायला हवा असे वाटून कवी सरळच इशारा देतो—

ते आणखी खाली उतरूं नये ;
असे अवतरण आमंत्रक
आता हात नाकारतीलच असे नाही !

पुरुषोत्तम पाटलांची कविता ही जशी चित्रमयी आहे तशी ती एका पातळीवर नाट्यपूर्णही आहे. किंबहुना तिची अंतःप्रकृती नाट्यात्मकच आहे. 'झुळूक' 'पाहुणेर,' 'निरोप', 'बोभाटा', 'आवर्त' अशा अनेक कवितांतून आपल्याला लावण्याच्या ललिताचे हे विलोभनीय नाट्य पाह्यला सापडते.

पण पाटलांची कविता शृंगारक आहे एवढे म्हणणे पुरेसे नाही. तिचा हा सारा शृंगार एकतर 'पाण्यातल्या सावल्यांशी गहाण' पडलेला आहे.

अनुक्रमणिका

त्यांच्या कवितेचे शृंगारिक कवितेचेही– स्फूर्तिकेंद्र शृंगार नसून कृतज्ञताभाव आहे.

लावणीत विझतांना
आम्ही सुगंधित पुन:'

किंवा,

'कुण्या जरीच्या चिंधीने
झाला ऋणाईत व्रण'

किंवा,

'आता अंजली जुळून
हात करिती वंदन'

किंवा

'तेव्हा पिंजऱ्यातला मी
कृतज्ञ पंखांनी
त्यांना विझणवारा घालीत
फडफडलो'
(कुणी म्हणोत
तडफडलो...)

अशा अनेक कवितांतून आपल्याला याचा प्रत्यय येईल. 'विदेही' ही कविता ह्या प्रकारातील अत्यंत उत्कट आविष्कार म्हणावा लागेल.

पाटलांची प्रत्येकच कविता अशी आपल्याला खिळवून ठेवते. त्यांचं रान फार मोठं नाही– जंगलही दाट नाही– एकटे-दुकटे झाड, थोडा पाल्यपाचोळा पण एक गहिरं तळं तिथं आहे. कुठुन तरी एक लहानसा खडा त्यांत पडतो आणि मग त्यावर जे तरंग उठत राहतात त्यांची गंमत पाहता पाहता भान हरवून जातं. त्यावरच ऊन–सावल्यांचा खेळ. कधी उन्हाचा सोहळा गौर हातांवर तर कधी डोळ्यात त्याची चमक. किंवा अस्फुट ओठांवर त्याचंच चेतोहर स्मित. पण ह्या साऱ्यातून उरून मनाला व्याकूळ करते ती त्या तळ्यावर पडलेली आभाळाची सावली. उन्हासाठी कृतज्ञ असलेला कवी या आभाळाशी– या सावलीशी– जो संवाद करतो आहे ती त्याची कविता आहे.

नाजुक तरीही भावविवश नसलेली, रोखठोक तरी कठोर न होणारी, विलक्षण प्रामाणिक– स्वत:शी आणि विश्वाशी– अशी ही कविता आहे. गुंगलेली जगाची पहाट ही इथे क्षणार्धात आडावरची पहाट होऊन जाते ('पहाट'). आणि विश्वाच्या अनुभवाच्या विराटत्वाने आलेला भोळा गहिवर कवी अशा लीन शब्दांतून व्यक्त करतो :

काय सोपे गाऊं
आशयाचे सूर
शब्द माझे चूर
अशक्यात—

अशा कवितांमागचं व्यक्तिमत्त्व हे एका अदृश्य जीवनलयीवर आंदुळणारं–एका भाग्यक्षणी तेच होऊन जाणारं–परत वेगळं होतांना दुखणारं, स्पर्शानं सुखावणारं आणि अखेर लीनतेनं धन्य होणारं असं आहे. पाटलांच्या कवितेतील संयमाचं रहस्य हेच आहे. ह्या संयमात दमन नाही, तर एक सखोल गांभीर्य आहे. एक प्रगल्भ सामंजस्य आहे. त्यामागे आभाळ–जिंदगी ज्यानें डोळ्यांत साठविली व जो पापण्यांत 'अवघाचि भोळा' आहे अशा व्यक्तिमत्त्वाची अश्रुसत्य होणारी स्वप्ने आहेत. ह्या आभाळाला कवेत घेताना आकाशाकांक्षेचा कुठे दर्प नाही. कुठेच उसना आवेश नाही; उत्कटता आहे पण आवेग नाही. प्रीती, खंत, विरह, कळ, दु:ख आणि प्रतारणाही–साऱ्यांचेच रंग कसे अलिप्त संयतपणाने अभिव्यक्त होत राहतात. आणि हे सारं होत असतांना जाणवत राहतं ते इतकंच : ह्या साऱ्याचा गाभा अनुभूतीचे सच्चे निखळपण आहे. पुरुषोत्तम पाटलांची कविता आपल्याला इमानाचे फूल देते.

—विश्वास कानडे

'गांवकुसाबाहेरील कविता' : (काव्यसंग्रह) –वामन निंबाळकर २ री आवृत्ती; १९७९, प्रबोधन प्रकाशन, नागपूर पृ. २०+३४ किंमत ६ रुपये.

वामन निंबाळकरांची कविता काही टप्प्या टप्प्याने विभागली जाणारी कविता नाही. मराठी साहित्याला अभिप्रेत नसणाऱ्या जीवनातून आलेली ही कविता जीवनाची भिन्नता आणि सांस्कृतिक नाकर्तेपणामुळे उपेक्षित जीवनाचे वेदनामय हुंकार घेऊन आपल्या दर्दभऱ्या चित्रणाने वाचकांस दु:खाचे कढ देऊन जाणारी कविता आहे. निंबाळकरांची कविता अस्वस्थतेने कोणा एका 'स्व'च्या भोवती फिरत जाणारी कविता नाही, तर त्यांची अस्वस्थता त्यांनी

कवितेच्या रूपाने आपल्या जीवनातील दारुण अनुभव सामुदायिक स्वरूपात टिपून शब्दबद्ध केली आहे.

गावकुसाबाहेरचे जीवन ज्यांनी कधी उपभोगलेच नाही. व ज्यानी उपेक्षित जीवनांविषयी सदोदित अहंकाराची पुटे चढवून त्याला वांछिलतेचे रूप दिले अशांसाठी निंबाळकरांची कविता नाही. माणसाला कुरूप बनवून त्याच्या जीवनाला अश्लिलतेचे रूप देणाऱ्या विरुद्ध निंबाळकरांची कविता त्वेषाने भडकून उठते. कारण निंबाळकरांनी जीवनाचे बहुढंगीरूप पाहिले आहे. म्हणूनच उपेक्षित वस्तीत जीवन जगताना संपूर्ण दलित जीवन बदलावे असे निंबाळकरांना वाटते. म्हणूनच त्यांची कविता एकंदर सांस्कृतिक बदलाचा पुरस्कार करणारी कविता ठरते. त्या कवितेचे खरे मोठेपण केवळ तिच्या सामाजिक जाणिवेच्या स्वरूपात टिकून राहण्यात नाही तर ते पूर्णतः बदलण्यात आहे.

गावकुसाबाहेरील कवितासंग्रहातील एकंदर तीस कविता काही स्वतःचे असे अनुभवविश्व घेऊन येतात, की ज्यात जीवनाविषयी भयंकर उदासीनता जाणवते. सामाजिक, आर्थिक, धार्मिक, राजकीय अन्याय-अत्याचाराचा हा ग्रसितपणा आपल्या कवितेतून साकारताना एका दलित जीवनजाणिवेचे धागे उकलीत येणारी ही कविता गावकुसाबाहेर जगणाऱ्या उपेक्षित पददलित माणस्साची अस्पृश्यतेच्या शापामुळे ज्यांच्या वाटचाला हीनकर्मे आलीत त्यांचे जीवन साकार करीत जाते. अस्पृश्यतेचा कलंक शुद्ध स्वार्थी दांभिकतेच्या मनूचा वारसा आहे. म्हणूनच निंबाळकरांची कविता त्यांच्याविरुद्ध आगडोंब होऊन बरसत असते आणि तशी पूर्वसूचनाही देऊन जाते, की यापुढे तुमचे अन्याय अत्याचार आता चालू शकणार नाहीत. कारण आज संपूर्ण दलित जीवन बदलत आहे. जगाच्या इतिहासात प्रचंड सांस्कृतिक उलाढाली होत असून गुलाम माणूस मुक्त होत आहे. हे निंबाळकरांच्या कवितेनी पाहिले आहे. ज्यांना शब्द नव्हते त्यांनाही आता शब्द लाभत आहेत. ज्यांच्या वेदनांना सूर नव्हते त्यांच्या वेदनांना सूर लाभत आहेत. ज्यांच्या पाऊलांना वाटा नव्हत्या त्यांना मार्ग दिसत आहेत. जे अंधारात होते ते प्रकाशमय होऊ पहाताहेत. कारण त्यांना आता प्रकाश दिसत आहे नव्हे त्यांना तो मिळाला आहे. तो प्रकाश देणारे कोण? तर ते संपूर्ण दलित अस्पृश्य जनतेचे जीवन बदलविणारे भारतीय घटनेचे शिल्पकार डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर हे होत. डॉ. बाबासाहेबांनी आपल्या सात कोटी दलित अस्पृश्य जनतेस बुद्ध धम्माचा मार्ग देऊन एक नवचैतन्यमय वातावरण निर्माण करून त्यांना मानवतेचा दर्जा प्राप्त करून दिला आहे. त्यामुळे त्यांनी आता गुलामीचे जिणे सोडून दिले आहे. बुद्ध धम्माचा विचार हा माणस्साला माणुसकी सांगणारा समता, स्वातंत्र्य, बंधुत्वाचा व खऱ्या अर्थाने लोकशाही समाजवादाचाही विचार आहे. निंबाळकरांनी हा विचार स्वीकारल्यामुळे त्यांची कविता क्रांतिप्रवणमूल्यविचारांची कविता झालेली आहे. ती नुसतीच सामाजिक अस्मिता टिकवून धरणारी कविता उरलेली नाही, तर संपूर्ण मानवतावादाचा पुरस्कार करून उसळणारी कविता आहे. कारण तिने जग पाहिले आहे. जगामध्ये घडणारे सांस्कृतिक परिवर्तन पाहिले आहे. गुलामगिरीचा पाडाव होताना, गुलामांचा विजय होताना पाहिला आहे.

निंबाळकरांची कविता तपासताना पारंपरिक मराठी समीक्षेच्या कुबड्या लावून चालणार नाही. कारण ती संपूर्ण दलितजीवनाचे प्रतिनिधित्व करणारी कविता होऊ पहात आहे. दलित जीवन कालपर्यंत विठोबाच्या द्वारी तिष्ठत होते असे मराठी समीक्षक म्हणतात. पण आज बदल होतो आहे आणि त्यात सामाजिक व्यापकताही येत आहे. मराठी जीवन कालपर्यंत दलित जीवनापेक्षा भिन्न होते. ज्या मराठी साहित्याला आजवर कुठल्याच दलित जाणिवेचा गंध नव्हता त्या मराठी साहित्याची समीक्षामूल्ये दलित कवितेला लावून वामनरावांची कविता तपासली जाऊ शकत नाही, असे माझे स्पष्ट मत असल्यामुळे दलित कवितेचे मूल्य हे आजच्या ज्ञानविज्ञान व यंत्रयुगाची आणि लोकशाही समाजवादी मूल्ये स्वीकारून वर्गविहीन, वर्णविहीन समाजरचना घडविणारी मूल्ये म्हणजे दलित कवितेची मूल्ये होत असे मी मानतो. माणूस बदलू शकतो, बदलला पाहिजे यावर माझी निष्ठा आहे. निंबाळकरांच्या कवितेनेही हाच विचार व्यक्त झाला आहे.




तशी शुभचिन्हे तिला दिसत आहेत. म्हणूनच निंबाळकर आपल्या कवितेत म्हणतात—

"या गावकुसाबाहेरचा हा काळोख मावळणाराहे
उजाडल्यावर आमच्या ओठांतील प्रकाशगीतांचे
स्वर दाही दिशांना धुंद करणार आहेत.
तो दूरूनच दिसणारा प्रकाशकिरणच
उद्याचा सूर्य होणार आहे.—"

कारण गावकुसाबाहेरील अंधाराचा पर्वत ते फेकून देऊ शकतील अशी पहाटेची स्वप्ने त्यांना पडू लागली आहेत.

गावकुसाबाहेरील कवितासंग्रहाची द्वितीय आवृत्ती निंबाळकरांनी नुकतीच प्रकाशित केलेली आहे. गेल्या सहा वर्षांपूर्वी प्रकाशित झालेल्या ह्या संग्रहाच्या प्रथम आवृत्तीवर अनेक समीक्षणे आली आहेत. पण आता त्याची दुसरी आवृत्ती नव्या रूपात वाचकांपुढे आली आहे. पु. ल. देशपांडे, वि. वा. शिरवाडकर, रा. ग. जाधव, प्रा. यशवंत मनोहर, प्रा. भालचंद्र फडके. प्रा. वसंत आबाजी डहाके, प्रा. गंगाधर पानतावणे, प्रा. प्रकाश कामतीकर, ताराचंद्र खांडेकर इत्यादी समीक्षकांनी निंबाळकरांच्या ह्या संग्रहाच्या आवृत्तीवर परीक्षणे लिहून तिची योग्य ती दखलही घेतली आहे. ही परीक्षणेही ह्या दुसऱ्या आवृत्तीत सुरुवातीसच एकत्र दिली आहेत. मराठी कवितेवर प्रेम करणाऱ्या रसिकांना हा संग्रह नव्या जाणिवेचे पोत उकलून दाखवील ह्यात संशय नाही.

—प्रसेनजित ताकसांडे

'दिनार' (काव्यसंग्रह) निरंजन उजगरे; प्रकाशक- हरिश्चंद्र भास्कर उजगरे 'उषा-चंद्र', १७/सी, मिनिलँड; भांडुप (पश्चिम); मुंबई-४०० ०७८; १९७९; पृ. ६४, किंमत ७ रुपये.

निरंजन उजगरे ह्यांचा 'दिनार' हा लहानसा काव्यसंग्रह नुकताच वाचण्यात आला. 'जन्मभूमीपासून शेकडो मैल लांब असलेल्या वाळवंटास कर्मभूमी बनवून राहणाऱ्या' भारतीय बांधवांना ह्या संग्रहातील ६४ दिनार उजगरे ह्यांनी अर्पण केलेले आहेत. 'सोनेरी वाळूतल्या' 'शुभ्र कमळांचा' गच्च थवा पाहण्याचं स्वप्न घेऊन आखाती देशांकडे जाणाऱ्या हजारो तरुणांचे प्रातिनिधिक अनुभव ह्या दिनारांवर कोरलेले आहेत. संग्रहाचे प्रत्येक पान उलटून पुढे जात असताना आखाती देशांतल्या वालुकामय भूमीवरील मयपुरीतून वावरत असल्याची जाणीव होत राहते. माणसे इथे नशीब कमवायला येतात आणि ह्या मयपुरीची गुलामगिरी स्वीकारतात. इतकी, की मुकादमाने आईवरून दिलेली गलिच्छ शिवी ऐकल्यानंतरही कोणी 'सेल्व्हीन' वेल्डिंग रॉड घेऊन निमूटपणे पुढे सरकतो. वेश्यावृत्ती हे गुलामगिरीचेच एक अधिक लाजिरवाणे अपत्य. म्हणूनच एखादी भारतीय मादी पायघोळ पुरुषी झग्याला लगटून चाललेली पाहिली, की आखाती देशात नवीन आलेल्याला हा प्रकार धक्कादायक वाटला, तरी ती वस्तुस्थिती असते. काळ्या तेलातून निर्माण होणाऱ्या संपत्तीचा धूर डोळ्यांत गेल्यामुळे 'पैसा' ह्या एकमेव मूल्याचाच विचार करण्याची प्रवृत्ती जोपासली जाते आणि तिला पोसण्यासाठी सर्व प्रकारच्या तडजोडी केल्या जातात. आखाती देशात जाऊन नोकऱ्या करणाऱ्या भारतीयांना ज्या गुलामगिरीला तोंड द्यावे लागते, ती त्यांच्यावर कुणी लादलेली नसते; ती त्यांनी उघड्या डोळ्यांनी स्वीकारलेली असते. म्हणून आईचा ओंगळ प्रकारे उल्लेख केल्यानंतरही हातातला वेल्डिंग रॉड घेऊन निमूट पुढे सरकावं लागतं. आजारी बाळ घरात असतानाही कामावर रुजू होण्याचा व्हिसा संपताच, पुन्हा परदेशी जावं लागतं आणि नंतर 'सगळं संपल्या'चा टेलेक्सही रखरखीत वाळूतल्या एकटेपणासह पचवावा लागतो. स्वदेशातील प्रचंड लोकसंख्या, बेकारी, झटपट श्रीमंत होण्यातल्या अडचणी अशा वेगवेगळ्या कारणांसाठी ह्या वाळूच्या किल्ल्यात लोक शिरतात, असे सांगितले जाते; पण आत गेल्यानंतर आवळून टाकणाऱ्या दास्याचे दशा'वतार संवेदनशील, व्यक्तींना असह्य होतात. उजगऱ्यांच्या कवितांतून अशा अनेकांचे अनुभव बोलके होतात आणि 'बिलोरी निऑन—साईन्सनी झुंबरलेल्या स्कायलाइनखाली' मिरवणाऱ्या जगाच्या चकचकीत बाजारपेठेच्या तळाशी असलेली निर्घृण, कोरडी वाळू आपल्याला दिसू लागते. स्वत:ला विकून मिळवलेलं हे सुख म्हणजे मस्तक

जाळून टाकणारा एक ' मास्क ' आहे, ह्याची जाणीव पुन्हा पुन्हा मिळत राहते.

मुलांना भारतातच ठेवायला हवं
जागतिक बाजारपेठेमध्ये
त्यांचं बालपण विकायला नको,
पैशांचं जाड कातडं त्यांच्या
नजरेवरती चढायला नको,
हाणामारीच्या कार्टून्समध्ये
'शुभं करोती' हरवायला नको.
मुलांना भारतातच ठेवायला हवं.

हे अशाच एका ' मास्क ' नं भाजून निघालेल्या मनाचे उद्‌गार असू शकतात.

पण ही रुखरुख लावणारी गुलामी केवळ वाळूच्या किल्ल्याच्या तटबंदीच्या आत राहत नाही. गुलामांच्या साखळ्या तयार होतात. ह्या गुलामांना आपल्या देशातले गुलाम सलाम करतात. कारण ते बरोबर आणत असलेल्या साड्या, गॅसलाइटर्स, टेपरेकॉर्डर्स आणि अशा अनेक चैनीच्या वस्तू. भेटवस्तूंच्या समप्रमाणात आपुलकीची नाती बदलतात. ह्या देशात प्रस्थापित झालेली अरबाची प्रतिमा कुबेरालाही लाजविणारी. गेटवेजवळच्या हॉटेलमधून अरबाला उतरताना पाहताच छाती सताड उघडी करून पोराला पाजणारी एक स्त्री एका कवितेत भेटते! साऱ्यांना दिनार हवे आहेत ! ह्या दिनार कसा तयार होतो, हे उजगऱ्यांनी एका कवितेत सांगितले आहे आणि ही कविता मुखपृष्ठावर लिहिलेली आहे. रसरसून पेटलेल्या वाळवंटाच्या अजस्र भट्टीत, तारवटलेल्या पेशींच्या मुशीतून, सापळ्याच्या साच्यात दिनाराचा धातू-- मन आणि रक्त ह्यांच्या घोटीव मिश्रणाला सोनेरी स्वप्नांची झिलई देऊन तयार केलेला-- ओतला जातो न् मग लखलखीत दिनार तयार होतो. असा हा 'कौतुकाचा' दिनार आहे ! त्याच्यासाठी धपापणाऱ्यांचा श्वासोच्छ्वास म्हणजे त्या कविता आहेत, असे वाटण्याइतपत उजगरे ह्यांची शैली जिवंत आहे. तिचा मितभाषीपणा खूप काही सांगून जातो.

श्री. अरुण ठाकूर ह्यांच्या मुखपृष्ठाचा खास उल्लेख करायला हवा. मुखपृष्ठावरील कवितेच्या अक्षरातून (लेटरिंग) त्यांनी अरबी लिपीचा उत्तम आभास उत्पन्न केला आहे आणि ती अक्षरे कवितेच्या आशयाशी एकजीव झाल्यासारखी वाटतात.

--अ. र. कुलकर्णी

वाचकांचा पत्रव्यवहार--

प्रा. मे. पुं. रेगे
संपादक ' नवभारत ' यांसी--
स. न. वि. वि.

आपले ' नवभारत ' च्या फेब्रुवारीच्या अंकातील पत्र वाचले. प्रा. अ. भि. शहा यांचेही वाचले. मनोरंजक आहेत. माझ्या पत्रातील मुद्द्यांना आपण योग्य स्पर्श केला असता तर ती उद्‌बोधकही झाली असती. दोन अभावातून एक भाव निर्माण होतो असे एखादे नवे मूलगामी तत्त्वज्ञान, दुश्चिन्हांकित तर्कशास्त्र, विसाव्या शतकात कदाचित् निर्माणही झाले असेल, कुणी सांगावे. परंतु याचा निर्णय आपण नवभारताच्या सुजाण वाचकवर्गावर सोडून देऊ. तो त्यांच्यावरच न सोपविता मीच यावर सविस्तर लिहिणे आवश्यक आहे असे आपल्याला वाटल्यास तसेही करता येईल.

परीक्षणे परखडच असावीत :, परंतु अवहेलना, उपहास अनुचित आहे हे माझ्या पत्रामागील मुख्य सूत्र आहे. यातही आपण मानता तितक्या प्रमाणात उपहास मीही वैध मानतो. परंतु आपण आपल्यालाच मान्य असलेली वैध मर्यादा ओलांडली आहे हे माझे दुःख आहे. ज्या विशेष आकृतिबंधाच्या स्त्रीकडे आपण कौतुकाने दोनदा पाहिले आहे ती घसरून

पडल्यानंतर 'तुझी चालच अशी, तुला या मंदिराच्या आसपास तरी क़ोणी येऊ दिले ?' अशी आपण आपली सोज्वळ मिस्किल प्रतिक्रिया हसत-हसत व्यक्त केली तर 'इतके झालेच आहे तर आता खदखदून हसा तरी' या उद्गारांनी तो प्रश्न मिटेल काय ? रेगे-जोशी, रेगे-बारलिंगे या वादात वैध मर्यादा आपण ओलांडलेली आहे की नाही याचा निर्णय 'रेगे-लवंदे' वादाच्या संदर्भात आपणच जी पाच नावे सुचविलेली आहेत त्या पंचांच्या निर्णयावर सोडावयास मी तयार आहे. त्यांचा निष्कर्ष मी अधिक चर्चा न करता मान्य करीन. आपण तो मागवावा. (यावरही मीच अधिक सविस्तर लिहावे असा आपला आग्रहच असल्यास तसे मी लिहीन. एरवी वरील रचना मी खुल्या दिलाने मान्य करीत आहे.)

'रेगे-लवंदे' वादाच्या संदर्भात आपण ही नावे आधी अशी प्रसिद्ध केली नसती तर मात्र बरे झाले असते. दोन्ही पक्षाकडून अशी नावे गुप्तपणे मागविल्यास त्यातून एकदोन नावे तरी समान निघतील अशी मला आशा होती. आता तो प्रश्न थोडा अधिक अवघड झाला आहे. परंतु मी अगदीच आशा सोडलेली नाही. नवभारताचा मार्चचा अंक प्रसिद्ध झाल्यानंतर मी या तिन्ही वादांच्या बाबतची माझ्याकडून करावयाची कार्यवाही सुरू करीत आहे.

या चर्चेने महाराष्ट्रातील तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील प्राध्यापक व विद्यार्थ्यांचे तरी लक्ष वेधुन घेतले असेल अशी आशा आहे. तसे ते घेतले आहे की नाही व असल्यास यातील बौद्धिक भागाविषयी यांना काय म्हणावयाचे आहे याविषयी मला उत्सुकता आहे. त्यांच्या प्रतिक्रिया किंवा प्रतिक्रियांचा अभाव हेही या क्षेत्रातील परिस्थितीचे एक निदर्शन होऊ शकेल. म्हणून अशा प्रतिक्रिया त्यानी मला कळविल्यास मी त्यांचा आभारी होईन. (माझा पत्ता : 'समन्वय' २५।५।८, कर्वेनगर, पुणे २९) आपला नामनिर्देश होऊ नये असे कोणी लिहिल्यास तसा कोठेही निर्देश केला जाणार नाही.

परखड परंतु उपहास अवहेलनेचा आश्रय न घेणारे एक आदर्श परीक्षण 'अर्थसंवाद' च्या अगदी अलीकडच्या अंकात 'मुचकुंद' यानी लिहिलेले अचानक पाहण्यात आले. अर्थशास्त्राचा अभ्यास नसणाऱ्या वाचकालाही माझ्या मनातील कल्पना त्यातून स्पष्ट होईल. हे नियतकालिक त्याच विषयाला वाहिलेले आहे व त्याचे संपादकच या परीक्षणाचे लेखक नाहीत ह्या गोष्टी त्या परीक्षणाच्या संदर्भात आणखी दोन महत्त्वाच्या जमेच्या बाजू आहेत. आपण ते अवश्य पहावे.

आपला,

१६ फेब्रुवारी १९८०, पुणे **—देवदत्त दाभोलकर**

ता. क.— या महिन्यात एका प्राध्यापिका भगिनीचे पत्र आले. तिने लिहिले आहे : 'सा–रे–मे–पु–रे–गे–सा–दे–अ–दा–दे–अ– दा हे झंकार ऐकून Nero was fiddling while Rome was burning याची आठवण झाली आणि मन अधिकच उदास झाले. ह्या प्रतिक्रियेची छाया आज माझ्या मनावर आहे.

दे. अ. दा.

[सूचना : वरील विषयावरचा वाद व पत्रव्यवहार यापुढे बंद करण्यात आला आहे. – का. संपा.]

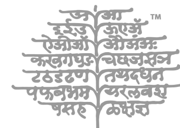
मा. संपादक,
"नवभारत" यांस,

स. न. वि. वि.

या जानेवारीच्या, नवभारताच्या अंकात ओडिसिअस एलायतिसवर माझे एक टिपण आले होते. त्यावर फेब्रुवारी ८० च्या, नवभारताच्याच अंकात श्री. विश्वनाथ थोन्टे यांचे काही दुरुस्त्या सुचविणारे पत्र आपण छापले आहे. ते पाहून बरे वाटले. त्यांच्या पत्राच्या संदर्भात जो खुलासा करावासा वाटतो तो असा :

टिपणात दिलेल्या सनांपैकी तीन सन चुकीचे दिले आहेत असे श्री. विश्वनाथ म्हणतात. हे तीनही सन 'दि पेन्गिवन कंपॅनिअन टु लिटरेचर' व्हॉल्यूम टु : युरोपिअन लिटरेचर मधून, एलायतिसवरील नोंदीतून घेतलेले आहेत. पाहा, पृष्ठ २५१.

अनुक्रमणिका





'एक्सिऑन एस्ति' या शीर्षकाचे चुकीचे भाषान्तर मी दिले आहे आणि याची जबाबदारी माझी आहे. योग्य भाषांतर 'तुला आशीर्वाद देणं आहे उचित, असे होईल. 'it is proper to bless Thee' असा त्याचा इंग्रजी अनुवाद होतो. अर्थात मला ग्रीक येत नसल्यानं शब्दशः केलेलं हे भाषांतरदेखील मूळ ग्रीक संदर्भात कितपत आशयनिष्ठ ठरेल हे पाहावंच लागेल.

माझ्या टिपणात, आणि श्री. विश्वनाथ यांच्या पत्रातही निकोलास काझांतझाकीस आहे ते निकोस काझांतझाकीस असे हवे. अर्थात् ही चूक मी दुरुस्त करून पाठविली होती तेव्हा अंक छापून झाला होता.

मूळ उद्देश फक्त टिपण लिहिण्याचा होता. माझे स्नेही भा. ग. सुर्वे यांच्या शब्दात "तीन एकशे शब्दात एखादे स्फुट" देण्याचा होता. सविस्तर, रसग्रहणात्मक लेख लिहिण्याचा नव्हता. असा लेख लिहिणे मला शक्य नव्हते याचे कारण मला ग्रीक येत नाही एवढेच नसून, इंग्रजीत एलायतिसची कविता खऱ्या अर्थाने आणि पुरेशा प्रमाणावर भाषांतरित झालेली नाही हे होते आणि आहे. पण श्री. विश्वनाथ थोन्टे यांच्या पत्रावरून त्यांना ग्रीक येत असावे असे दिसते. तसे असेल तर खरोखरच चांगले आहे. त्यांच्याकडूनच एलायतिसवर झकास लेख लिहवून घ्यावा. ज्या सेफेरिसचं नाव टिपणात यावं असं त्यांना वाटतं त्या सेफेरिसवर देखील त्यांना लिहायला सांगावं.

चुका आणि त्रुटी दर्शविण्याच्या निमित्ताने का होईना पण श्री. थोन्टे यांनी जे आवर्जून पत्र लिहिलं त्याबद्दल त्यांचे आभार. क. ही वि.

– अनिरुद्ध कुलकर्णी

साभार पोच

* 'सौंदर्यानुभव' प्रभाकर पाध्ये, मौज प्रकाशन, मुंबई–४; १९७९; पृ. ३९ + ४०८; किंमत ४० रुपये.

* 'त्रिवेणी' (कवितासंग्रह)– बाबुलनाथ (वि. शा. काळे), काळे ब्रदर्स पब्लिकेशन्स, पुणे; १९८०; पृ. ४४; किंमत ५ रुपये.

सार-संकलन

आंतर्राष्ट्रीय राजकारणाची शैली

१४ ऑगस्ट १९७५ रोजी शेख मुजीब-उर रेहमान यांची व त्यांच्या कुटुंबियांची हत्या करण्यात आली आणि बांगला देशातील सरकार बदलले. अमेरिकन दूतावासातील अधिकाऱ्यांना ह्या कटाची अगोदर माहिती होती. एवढेच नव्हे तर राजवट अशा रीतीने बदलण्याची शक्यता आहे असे सहा महिने अगोदर त्यांच्या बोलण्यातून ध्वनित होत होते. कटाचे सूत्रधार आणि अमेरिकन अधिकारी यांच्या दरम्यानच्या संबंधांचे धागेदोरे कलकत्ता येथे १९७१ मध्ये बांगला देशाचे जे तात्पुरते सरकार बनविण्यात आले होते त्याच्यापर्यंत जाऊन पोचतात.

तेव्हा वरून साळसूद भासणाऱ्या घटनांत आणि कृतींत भयानक आशय दडलेला असू शकतो. आंतर्राष्ट्रीय गुप्त हेरांच्या कथा आपल्याला वाटतात तितक्या कल्पनारंजित नसतात. सत्य काय आहे हे ठरविणे अशक्य बनते.

१४ डिसेंबर १९७४ रोजी संयुक्त राष्ट्रांनी स्वीकारलेली आक्रमणाची व्याख्या अशी आहे: "दुसऱ्या राज्याच्या सरकारच्या परवानगीशिवाय त्याच्या सीमांमध्ये आपले भूदल, नाविकदल किंवा हवाई दल उतरविणे किंवा नेणे किंवा अशा परवानगीच्या ज्या अटी असतील–विशेषत: परकीय सैन्याने किती दिवस रहावे किंवा कोणत्या प्रदेशाच्या मर्यादांत रहावे ह्या विषयीच्या अटी–त्यांचा भंग करून आपले सैन्य त्या राज्यात राखणे किंवा नेणे म्हणजे आक्रमण होय.

राजकीय किंवा रणनैतिक (स्ट्रॅटेजिक) किंवा आर्थिक स्वरूपाच्या कोणत्याही युक्तिवादाचा आधार घेऊन आक्रमणाचे समर्थन करता कामा नये. विशेषत: क्रांतिकारक किंवा प्रतिक्रांतिकारक उठाव, यादवी युद्धाची परिस्थिती, अंदाधुंदी किंवा संप यांची सबब सांगून आक्रमणाचे समर्थन करता कामा नये."

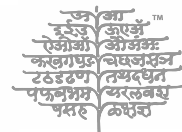
हाफिजउल्ला अमीन अफगाण सरकारचे प्रमुख होते आणि त्यांनीच सोव्हिएट सैन्य बोलावून आणून स्वत:चा खून करून घेतला असे मानणे कठीण आहे. दुसऱ्या पक्षी जर अफगाणी क्रांतिकारक मंडळाने सोव्हिएट युनियनला आपल्या फौजा घेऊन आमच्या देशात या आणि आमच्या क्रांतीचे संरक्षण करा अशी विनंती केली असेल, तर 'क्रांतिकारक किंवा प्रतिक्रांतिकारक' उठावाची सबब आपले सैन्य दुसऱ्या देशात नेण्याच्या कृत्याचे समर्थन करू शकत नाही हे सोव्हिएट युनियनने मान्य केले आहे ह्याचा निर्देश करणे आवश्यक ठरेल. कारण वर उद्धृत केलेली आक्रमणाची व्याख्या मुळात सोव्हिएट युनियनने बनविली होती.

स्वत: हफीज-उल्ला अमीन हे अफगाणिस्तानातील मार्क्सवादी क्रांतीचे संस्थापक नूर महंमद तराकी ह्यांना ठार मारून सत्तेवर आले होते. तराकी यांना कसे ठार मारण्यात आले ह्याची हकिकत आता बाहेर आली आहे. 'तराकी आपल्या अध्यक्षनिवासात एकटे बसले होते. आपल्याला ठार मारण्यात येणार आहे ह्याची कल्पना त्यांना होती पण ते शांत होते. आलेल्या मारेकऱ्यांना, आपल्या बायकोला काही पैसे आणि जडजवाहीर द्यावे अशी विनंती, त्यांनी केली. नंतर आपले हात बांधून घेण्यासाठी म्हणून त्यांनी पुढे केले. त्यांना एका पहारेकऱ्याच्या खोलीत नेण्यात आले. एक मारेकरी त्यांच्या छातीवर बसला, एकाने त्यांचे पाय आवळून धरले, तिसऱ्याने त्यांचा गळा दाबला आणि तोंडावर उशी दाबून त्यांचा श्वासोच्छ्वास बंद पाडला. हफीजउल्ला अमीन ह्यांच्या हुकुमाने तराकी यांना ठार करण्यात आले होते. अमीन यांनी पुढे तराकी आजाराने मृत्यू पावले असे जाहीर केले.

नंतर अमीन यांची स्वत:ची पाळी आली.

अमीन यांचा काटा काढून राष्ट्राध्यक्ष बनलेले बाबरक करमाल यांचे म्हणणे असे आहे, की अमीन

अनुक्रमणिका





हे सी. आय्. ए. चे एजन्ट होते. पण ही गोष्ट उघडकीला येऊ नये म्हणून त्यांनीच रशियन सैन्याला पाचारण केले. क्रांतिकारी मंडळातील पुरोगामी शक्तींच्या दडपणामुळे त्यांना असे करावे लागले. पुढे करमाल यांनी जेव्हा सत्ता हाती घेतली तेव्हा त्यांनी अमीन ह्यांनी अगोदरच केलेल्या विनंतीला मान्यता व दुजोरा दिला.

करमाल यांच्या म्हणण्याप्रमाणे अमेरिका, चीन व पाकिस्तान यांनी ६ जानेवारीला अफगाणिस्तानावर हल्ला करण्याचा कट शिजविला होता. पण डिसेंबर २७ लाच रशियन सैन्य अफगाणिस्तानमध्ये शिरल्यामुळे हा कट वाया गेला. रशियन सैन्याला दहा दिवस उशीर झाला असता तर त्यांच्या येण्याने काही फायदा झाला नसता.

करमाल यांचे म्हणणे असे आहे की इराणमधील क्रांती चिरडून टाकावी आणि अफगाणिस्तानचे तुकडे करावे असा कट कँप डेव्हिड येथे करण्यात आला होता. ह्या कटाप्रमाणे अफगाणिस्तानचा एक तुकडा पाकिस्तान बळकावणार होता व दुसरा तुकडा चीन बळकावणार होता. पश्चिम आशियामधील अमेरिकेचे हितसंबंध सुरक्षित राखण्यासाठी आणि सॉल्ट–२ कराराला धोका निर्माण करण्यासाठी हा बेत आखण्यात आला होता. पण ' थोर रशियन जनतेने ' आम्हाला वाचविले.

करमाल असेही म्हणतात की डिसेंबर १९७८ मध्ये अफगाणिस्तान आणि सोव्हिएट युनियन यांच्यामध्ये करार झालेला आहे आणि रशियन सैन्य ह्या कराराप्रमाणे अफगाणिस्तानात आलेले आहे. रशियन्स आमच्या अंतर्गत बाबीत हालचाल करीत नाहीत. ज्या दिवशी प्रतिगामी पाकिस्तान, साम्राज्यवादी अमेरिका व ब्रिटन, 'झायोनिस्ट' इजिप्त आणि उन्मत्त चीन यांनी अफगाणिस्तानची चीरफाड करण्याची बनविलेली योजना पक्केपणी अयशस्वी ठरेल त्या दिवशी रशियन सैन्य माघारी जाईल.

रशियन सैन्य म्हणजे एक लहान तुकडी आहे असेही ते म्हणाले. (९०,००० ते ९५,००० या संख्येने रशियन सैन्य अफगाणिस्तानात आहे असा अंदाज आहे.)

रशियन सैन्याच्या अफगाणिस्तानातील उपस्थितीबद्दल आजच्या अफगाण सत्ताधाऱ्यांचे म्हणणे काहीही असो, पश्चिमी राष्ट्रांना तिच्यामागे ब्रेझनेव्ह यांचा प्रसिद्ध सिद्धान्त दिसतो. ह्या सिद्धान्ताप्रमाणे जगात कोठेही समाजवादी राजवटीला धोका निर्माण झाला, त्या देशातील प्रतिगामी शक्तींकडून किंवा बाहेरच्या प्रतिगामी आणि साम्राज्यवादी शक्तींकडून जर धोका निर्माण झाला तर, त्या राजवटीकडून साहाय्यासाठी हाक येवो अगर न येवो, तिचे संरक्षण करण्याचा सोव्हिएट युनियनला अधिकार आहे. १९६८ मध्ये रशियाने चेकोस्लोव्हाकियात जो लष्करी हस्तक्षेप केला त्याचे समर्थन ह्या सिद्धांतानुसार करण्यात आले होते.

अफगाणिस्तानच्या संदर्भात रशियाने या सिद्धान्ताचा पुनरुच्चार केलेला नाही. रशियन सैन्य अफगाणिस्तानात का गेले ह्याविषयी तीन वेगवेगळी स्पष्टीकरणे भाष्यकारांनी पुढे केली आहेत. एक असे की अमीन कोलांटी उडी मारण्याच्या बेतात होते. रशियाची संगत सोडून अमेरिकडे वळण्याचा त्यांचा बेत होता. दुसरे असे की अमीन यांची राजवट अतिशय अप्रिय होती आणि म्हणून बाहेरून तिला कितीही पाठिंबा दिला तरी ती स्थिर होणे शक्य नव्हते. तिसरे स्पष्टीकरण असे की पाकिस्तान, अमेरिका आणि चीन यांनी ट्रेन केलेले गनिमी सैनिक चढाई करीत करीत काबूलच्या जवळ येऊन ठेपले होते. ही तीन्ही स्पष्टीकरणे यथार्थ असणे शक्य आहे.

पण शेजारच्या का होईना, परक्या राष्ट्रात आपले सैन्य उतरविणे ही गंभीर गोष्ट आहे आणि तिचे व्यापक आणि दूरगामी परिणाम आजच्या गुंतागुंतीच्या आणि नाजूक आंतर्राष्ट्रीय परिस्थितीत होणे अटळ आहे. हे सर्व परिणाम आपण सहन करू शकू, त्यांची फारशी झळ आपल्याला पोचणार नाही असा सोव्हिएट युनियनचा अंदाज असला पाहिजे. सर्वसाधारणपणे असे म्हणता येईल की १९७५ पासून रशियन परराष्ट्रनीती अधिक दणकट आणि आक्रमक बनत चालल्याचे दिसून येत आहे. १९७५ मध्ये अंगोला येथे सोव्हिएट सल्लागार आणि क्युबन सैन्य गेले. पूर्व युरोपमधील समाजवादी राष्ट्रांवरही रशियाचे दडपण वाढत चालले आहे असे युगोस्लाव्हियाचे म्हणणे आहे. इराणमध्ये जी अस्वस्थता आणि अशांती आहे ती ध्यानात घेता अफगाणिस्तानात आपली लष्करी उपस्थिती असणे फायद्याचे ठरेल कारण त्यामुळे इराणमधील घडामोडींवर

अनुक्रमणिका

प्रभाव टाकता येईल असा रशियाचा अंदाज असावा, असे काही भाष्यकारांचे म्हणणे आहे.

अफगाणिस्तानात जे अंतर्गत उठाव होतील ते दडपून टाकण्यात किंवा गनिमी सैनिकांच्या हल्ल्यांना तोंड देण्यात रशिया एकंदरीत यशस्वी होईल यात शंका नाही. पण रशियाच्या अफगाणिस्तानातील कारवाईमुळे अमेरिकेचा पवित्रा कितीतरी ताठर झाला आहे. व्हिएतनाममधील अनुभवानंतर अमेरिकेत जी अलिप्ततावादी वृत्ती वळावली होती तिची जागा आता एका वेगळ्या मनोवृत्तीने घेतली आहे. रशियाच्या आक्रमक धोरणाला सक्रियपणे पायबंद घातला पाहिजे हे अमेरिकन लोकमताला पटत चालले आहे. अमेरिका आणि चीन एकमेकांच्या अधिक जवळ आले आहेत. अमेरिका, चीन, सौदी अरेबिया आणि पाकिस्तान यांचा एक गट निर्माण होईल अशी शक्यता निर्माण झाली आहे. आतापर्यंत मुस्लिम पुनरुज्जीवनवादी चळवळीचे मुख्य लक्ष्य अमेरिका होते. आता ते सोव्हिएट युनियन होईल असे दिसू लागले आहे.

भारताच्या दृष्टीने पहाता सोव्हिएट युनियनची ही कारवाई अतिशय हानिकारक ठरते. एकतर ह्या कारवाईमुळे अमेरिकेची ह्या प्रदेशातील लष्करी उपस्थिती वाढेल. अमेरिका पाकिस्तानला भरघोसपणे शस्त्रास्त्रांचे अनुदान करणार आहे. त्यामुळे अलिकडे काहीसे समंजसपणे आणि नरमाईने वागणारे पाकिस्तान परत ताठर बनेल. विझत चाललेला पाकिस्तानचा प्रश्न परत भडकू शकेल. आतापर्यंत सोव्हिएट रशिया आणि भारत यांच्यामध्ये अंतर होते. आता रशिया जवळजवळ भारताच्या पायरीवर येऊन बसल्यासारखा आहे.

सोव्हिएट रशियाच्या कारवाईमुळे खरी मदत झाली आहे ती पाकिस्तानच्या सध्याच्या लष्करी राजवटीला. ज. झिया निवडणुका पुढे ढकलतात, पाकिस्तानच्या जनतेचा ज्या राजकीय पक्षाला मोठ्या प्रमाणावर पाठिंबा आहे त्याला दडपून टाकतात, त्यांच्या राजवटीला लोकमताचा पाठिंबा नाही, त्यांनी भुत्तो यांना फाशी दिले इ. गोष्टी आता मागे पडत चालल्या आहेत आणि त्यांच्या राजवटीला मान्यता मिळू लागली आहे.

भारताच्या दृष्टीने सोव्हिएट रशियाने आपले सैन्य अफगाणिस्तानातून सावकाश आणि टप्प्याटप्प्याने परत घेणे आणि अफगाणिस्तानचे स्वातंत्र्य मान्य करणे ही सर्वांत इष्ट गोष्ट ठरेल. अफगाणिस्तान हे समाजवादी राष्ट्र आहे आणि म्हणून ते आपल्या प्रभावक्षेत्रात राहिले पाहिजे अशी भूमिका रशियाने स्वीकारली तर ती भारताला धोकादायक ठरेल. उलट अफगाणिस्तानातील राजवट, मग ती कोणतीही असो, आपल्याशी मित्रत्वाचे संबंध राखणारी असली पाहिजे एवढाच आग्रह रशियाने धरला तर ते भारताला अनुकूल ठरेल.

अफगाणिस्तानातून आपले सैन्य परत घ्यायला रशियाला कसे प्रवृत्त करावे हा खरा प्रश्न आहे. रशिया जर अफगाणिस्तानमध्ये कायमचा तळ देऊन बसला तर ह्या कृत्याची किंमतही त्याला बरीच द्यावी लागेल. अमेरिकेशी नव्याने शस्त्रास्त्रस्पर्धा सुरू होईल आणि ती रशियाला परवडण्यासारखी नाही. अमेरिकेकडून धान्य आणि तंत्रज्ञानाची जी मदत रशियाला अतिशय हवी आहे तीही त्याला मिळणार नाही. रशियाच्या कृत्यामुळे अलिप्ततावादी राष्ट्रांतही गंभीर नाराजी निर्माण झाली आहे. याच्याउलट अमेरिकेलाही रशियाविरुद्ध ठाण मांडून रहाणे परवडणारे नाही. आज जरी मुस्लीम राष्ट्रे रशियावर चवताळल्यासारखी झाली असली तरी त्यांना एकत्र राखता येईल किंवा अमेरिकेला अनुकूल करता येईल अशी आशा नाही. तेव्हा रशियाने आपले सैन्य अफगाणिस्तानातून काढून घेणे आणि ह्यासाठी अमेरिकेने त्याला सवड देणे हेच उभयतांच्या हिताचे आहे.

ह्या कामात भारताची मध्यस्थी उपयुक्त ठरणे शक्य आहे दुसरी गोष्ट अशी की रशियाची सर्वांत अधिक भीती आज चीनला आहे. ह्यामुळे चीन भारताच्या अधिक जवळ येणे शक्य आहे. जर चीनचे भारताशी असलेले संबंध होते तसेच हटवादीपणाचे राहिले आणि अमेरिकेने दिलेल्या शस्त्रास्त्रांच्या बळावर पाकिस्तानने काश्मीरचा प्रश्न परत उकरून काढला तर भारताला रशियाच्या अधिक जवळ सरकल्यावाचून गत्यंतर उरणार नाही आणि ही गोष्ट चीनला नको आहे. तेव्हा भारतीय उपखंडात तणाव वाढू नये आणि चीन–भारत सीमाप्रश्न सामंजस्याने सुटावा असा प्रयत्न चीन करील असे एक भाकीत आहे.

REGD. No. SAT. 3

हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

COVER PRINTED AT PRINTEXT, POONA.



